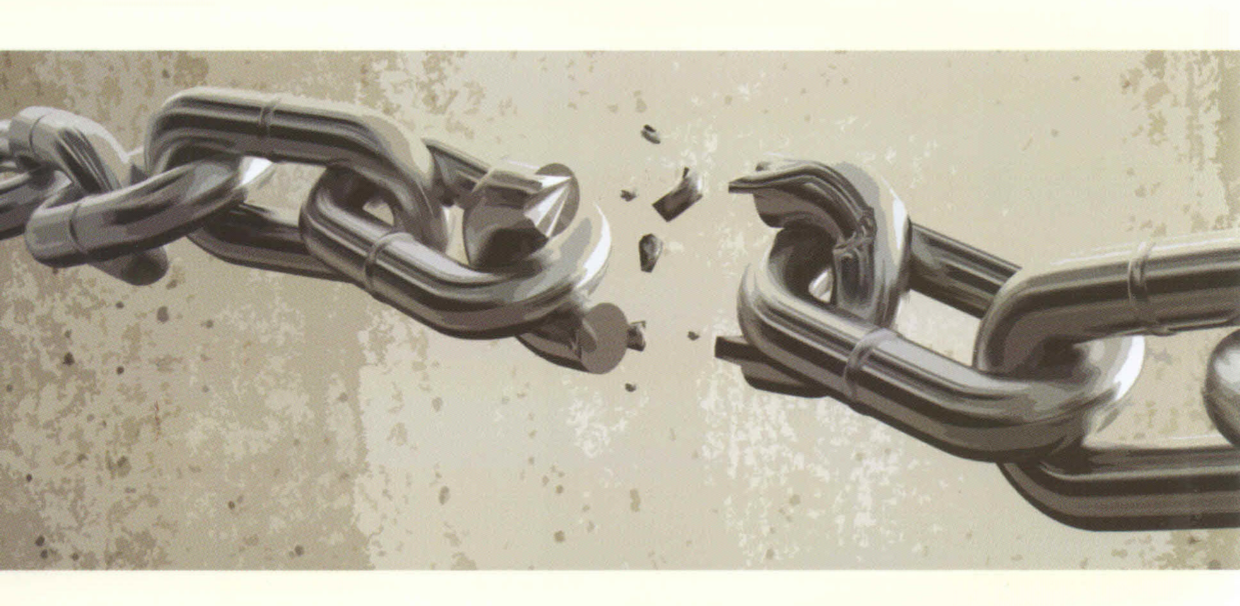




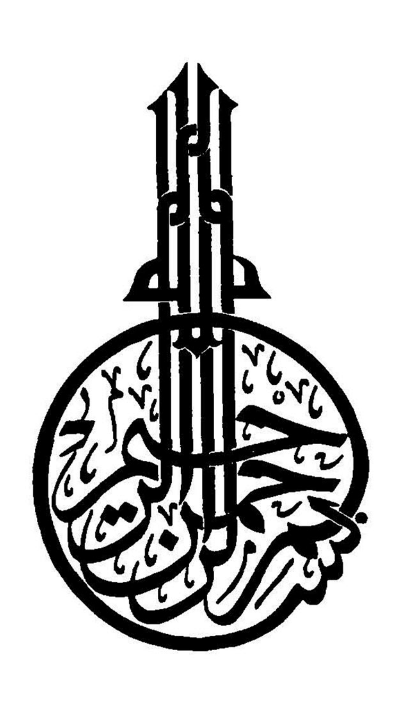
زخرف القول

معالجة لأبرز المقولات المؤسسة للانحراف الفكري المعاصر



عبدالله بن صالح العجيري   د. فهد بن صالح العجلان

زخرف القول



زخرف القول

عبد الله بن صالح العجيري

د. فهد بن صالح العجلان

حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الثانية

١٤٤٠هـ/٢٠١٩م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

الفهرس

زخرف القول

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾

قال ابن عباس رضي الله عنهما: حسَّن بعضهم لبعضٍ القول ليتّبعوهم في فتنتهم.

وقال تلميذه عكرمة: تزيين الباطل بالألسنة.

المقدمة

الحمد لله، وصلى الله وسلم على نبيه ومصطفاه، أما بعد:

لم يعد المجال الفكري شأناً خاصاً بنخبةٍ هامشيةٍ تجتمعُ في مراكز بحثية أو صوالين أدبيةٍ أو مؤتمراتٍ سنويةٍ أو جلسات مغمورةٍ هنا أو هناك، ولم تعد المفاهيم الفكرية تصبّ في قوالب فنية اصطلاحية غير مفهومة لعموم الناس؛ بل أصبحت اللغة الفكرية اليوم تجسّد لغة التواصل الاجتماعي التي تتصارع مختلف القوىٰ لضخّ تصوّراتها ومفاهيمها من خلالها، لتقدم تلك التصورات والمفاهيم للمستهلك النهائي.

ولا يرتاب المتابع في أن ثورة المفاهيم الفكرية المعاصرة ارتبطت مركزياً بثورة نُظم الاتصال المعاصرة، فأصبحت رموز التأثير الاجتماعي في الفضائيات وشبكات التواصل الاجتماعي والصحافة؛ تتنافس في صياغة التصورات العقدية والفقهية والمنهجية من خلال أدوات وأساليب المعالجة الفكرية، وهو ما أثمر حالةً من الانهماك في السجالات الفكرية حتىٰ باتت تلتهم جزءاً كبيراً من أوقات الشباب ومجالسهم، وأخذت الأفكار الفلسفيّة والحداثيّة بتفاصيلها ومذاهبها كافة، والمشاريع النقديّة بروّادها ومؤلفيها، والمباحث الحقوقية والسياسية، وغيرها؛ تتسرّب لدائرة اهتمام الشباب، وتحتل مركزاً متقدماً في سُلّم الأولويات لجيل اليوم.

ومع توسع دائرة الجدل الفكري وتمدّد مساحاته، فلن تخطئ عينك عدداً كبيراً من المقولات التي باتت تتكرر مع تكرر هذه السجالات، وصارت بذاتها - بوعي أو بغير وعي - أداةً للبرهنة والاحتجاج في سياقات الجدل والنقاش، وقد تتنوّع

صورها وصياغاتها لكنها عند التأمل ترجع إلىٰ حُزمٍ معينة تسعىٰ إلىٰ التعبير عن أفكار مركزية مؤثرة، يتم صكها في جملة مركزة مختصرة، تُسهِّل عملية تناقلها علىٰ الألسن وتسللها إلىٰ الأذهان، نظراً لوضوح صياغتها، ومباشرة فكرتها، وتضمنها حجةً ميسرة تخلق نوعاً من الاطمئنان حيالها، وتتشربها النفوس بسهولة ويسر، وتظهر المشكلة حين تتضمن مثل هذه المقولات معانيَ باطلة أو ملبسة تسهم في تمرير عدد من الانحرافات الفكرية المنوعة بتنوع هذه المقولات.

وهذه المقولات هي ما اقترحنا تسميته هنا: بالمقولات المؤسسة للانحراف الفكري المعاصر. وهي مقولات تتميز بعددٍ من الخصائص، من أهمها:

١- الشيوع والانتشار: فهي مقولات تحظى بمستويات عالية جداً من الانتشار، فلا يقتصر تداولها أو تأثيرها على نخبٍ معينةٍ من الناس، وإنما تتردد أصداؤها بين طبقات مختلفة من الناس على تفاوت ما بينهم في العلم والفكر والنظر والاطلاع.

٢- الوجازة: فهي عبارات مختصرة مركزة، تضُخُّ عدداً من المفاهيم على نحو مكثف، في كلماتٍ معدودة، وهو ما يسهل حفظها، وتداولها، ويسهم في ذيوعها وانتشارها.

٣- التأثير القوي: فهذه المقولات تأتي غالباً في مقام الاستدلال للأفكار، والبرهنة على الأقوال، والاستمساك بالمواقف، فهي تخلق وهماً عند أصحابها بأنها تمثل حجةً حاسمةً في النقاش، فلا يُدقق كثيراً في مضمونها أو يفتش عن براهينها، بل يظن أنها تكتسب طاقتها التأثيرية من ذاتها.

٤- الوضوح: فهي تعبّر عن معانٍ واضحة مباشرة، لا تعقيد فيها، وهو ما يفسر شدة تأثيرها وسعة انتشارها، وهو ما يسهل توظيفها في مختلف السجالات الفكرية، واستدعاءها عند الحاجة للمحاجة والجدل.

٥- **الإجمال والالتباس**: فهذه المقولات لا تقدم باطلاً محضاً يتفق الجميع على رفضه، وإنما يُمرّر الباطل من خلالها بطريقة هادئة غير مصادمة، تحت قشرة من الحق المقبول، وهو ما يفسر عدم تفطّن كثير من الناس لأوجه الإشكال فيها.

والخلاصة أن الخيط الناظم الذي ينتظم هذه المقولات جميعاً مع تفاوت ما بينها قرباً وبُعداً من الحق: **عموم تأثيرها، مع سهولة عبارتها، وامتلاكها حجةً واضحة، في قالبِ ملبس مختصر، وهو ما ينتج في كثير من الأحيان آثاراً فكرية تصادم بعض قطعيات الشريعة.**

والملاحظ في هذه المقولات أنها تتمدد في مجالات مختلفة، ويتنوّع تأثيرها السلبي ليشمل:

١- العبث بمصادر التلقي ومناهج الاستدلال.

٢- رفض أو إنكار بعض الأصول والأحكام الشرعية المحكمة.

٣- قبول مفاهيم معاصرة مصادمة لقطعيات الشريعة، وقد تبحث لها عن مستندات شرعية مناسبة.

٤- التهوين من الالتزام بأحكام الشريعة، وهزّ الثقة بكمالها، أو إضعاف اليقين بها.

والمشكلة الكبرى التي يخلفها التأثير في هذه المجالات، إضافة إلى ما تحدثه من انحراف مفاهيمي؛ أنها توقع المسلم في حبائل التفريط في جنب الله، وتنزع عنه الشعور بخطأ ما وقع فيه، بل تعطيه شعوراً زائفاً بأنه على الحق، وهو شعور قد يكون أشد خطراً على النفس من المعصية نفسها؛ فوقوع المسلم في الذنب أمر طبيعي، فـ: «كل ابن آدم خطاء»، لكن شعور الخطأ هو ما يحمل المسلم على التوبة: «وخير الخطائين التوابون».

فالمصيبة حين تتعطل بوصلة المسلم الإيمانية ويفتقد الشعور بأنه واقع في دوائر الهوى، وتعظم المصيبة حين تراه يسعى إلى ترتيب إحداثيات المشهد ليوهم نفسه بأنه لا يزال في دائرة الحق، وهو ما يعرقل مسيرته في التصحيح والمعالجة والتوبة، وهذا ما يكشف عن وجه من أوجه خطورة هذه المقولات، وأن جنس الشبهة أضرّ على النفس من الشهوة؛ فالشهوة يُتاب منها، أما صاحب الشبهة فتوبته أصعب. ويزيد الأمر صعوبة حين تتمازج الشبهة والشهوة، فتُغلَّف بعض شهوات النفوس وأهوائها بشبهات، وهو ما يستدعي لوناً من الصدمة الإيمانية لتعيد للنفس توازنها، ويدرك المرء الفرقَ بين ميوله الشخصية وإملاءات الوحي، وحتى يثمر النقاش العلمي في إزالة داء الشبهة، وبغير هذه المكاشفة الإيمانية يكون النقاش العلمي ضرباً من العبث وامتهاناً للعلم، ولن يفضي غالباً إلى إحداث الأثر المرجو.

فالحجاج العلمي ليس نافعاً في كل حال، وهو ما رصده القرآن في مواقف الناظرين فيه، فقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٤]. بل قد يكون بوابةً لمزيد من الانحدار، فلا تزيده حجج الحق وبراهينه إلا ضلالاً، كما قال تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢]. وقال: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١٢٤﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٤، ١٢٥].. وذلك بسبب أهواء هذه النفوس التي تمنعها من الانتفاع بالحق، بل قد تتحول علوم القرآن وهداياته عندهم إلى سلم دنيء لحظوظ النفس الصغيرة بدل أن تكون سلاحاً لإظهار الحق والدعوة إليه.

وإدراك هذا يفسر سبباً من أسباب انحصار خلاف أئمة السلف في فروع الشريعة التفصيلية دون أن تمتد إلى أصول الإسلام، فصفاء النفوس ويقظة الإيمان وحسن

الإقبال على الوحي حققت ضمانات دينية من الانزلاق لوهدة الانحراف في الأصول، ولذا ترى أن الاختلاف في الفروع التفصيلية منشأه غالباً اجتهاد مأجور، أما حين ترى دوائره تحوم على أصول الإسلام وقطعياته فاعلم أن أهواء النفوس تتدسس من تحت أوهام الفكر، وهو ما أعلنه الوحي على نحو حاسم: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [القصص: ٥٠].

ولأن هذه المقولات تعتمد بدرجة كبيرة على نمطٍ من الحجة الميسرة المباشرة، فإن لها تأثيراً كبيراً جداً في شرائح مجتمعية متنوعة؛ إذ الجميع بمقدوره إدراك أصل الحجة ولو تفاوتوا في إدراك تفصيلاتها، وهذا النوع من الحجج عميق الأثر، غير أن اعتماده على السهولة والمباشرة ومباعدته عن التفصيل والتركيب والتعقيد قد يوقع في أغلاط كثيرة، فيؤثر في المتلقي لسهولته ولا يتفطن لمثل هذه الأغلاط، وهذا ما اتسمت به عامة هذه المقولات التي نبحثها؛ فهي تستند إلى حجج ميسرة وواضحة ومباشرة، فتنجح في التأثير على قطاعات واسعة من الناس، لكنها تتهاون في ضبط الحجة والتأكد من سلامتها، ويغري تأثيرها الملموس في إذاعاتها وعدم مراعاة الانضباط الاستدلالي المطلوب.

وعملية الكشف عن أوجه المغالطة الموجودة ضمن عدد من المقولات الفاسدة، ليس بالأمر الصعب، لكنه يستدعي قدراً من دقة النظر، وترك العجلة، وتملك بعض الأدوات النقدية التي تمكّن صاحبها من وضع اليد على مواضع الخلل منها، فمن تلك الأدوات مثلاً:

١ - **فك إجمال المقولة:** فقد تتسم بقدر من الإجمال، فتدخل في طياتها قدراً من الحق وقدراً من الباطل، فإطلاق القول بقبولها خطأ، كما أن ردها خطأ أيضاً، بل الموقف السليم هنا في الاستفصال الذي يؤدي بصاحبه إلى إدراك مواضع الحق

والباطل من المقولة، ويحسن فرزها، ويتخذ موقفاً أكثر رشداً منها، وهو موقف أحظى أن يكون فيه الصواب.

٢- **كسر سطوة الشهرة والانتشار**: فبعض المقولات تكتسب قوة زائفة بسبب شهرتها وسعة انتشارها، وقبول كثير من الناس لها، وهو ما يضعف الملكة النقدية عند بعض الناس فيرضخ لضغط هذه المقولات، ويتوهم أن في تمدّدها مكاناً وزماناً ما يستدعي أن تكون حقاً، والعاقل يدرك أن مجرد الانتشار والشهرة ليست معايير للحق والباطل، بل معيار الحق والباطل في الأقوال والمعتقدات ما تقوم عليه من الأدلة والحجج.

٣- **إزالة البهرجة اللفظية**: فبعض المقولات تتسم بقدر من الحلاوة اللفظية، سجعة لطيفة، أو صياغة طريفة، تحمل بعض النفوس على أن يهوى صحتها، وإن من البيان لسحراً، فإذا أزيل مكياج البهرجة اللفظية عن المقولة، وعوملت بصرامة كأفكار مجردة؛ انكشف في كثير من الأحيان وجه الخلل فيها بمجرد ذلك.

٤- **الوعي بالمقدمات الفاسدة**: فقد تتكئ العبارات على مقدمات غير صحيحة، وفي زحمة مناقشة المقولة نفسها يغفل بعض الناس عن تلك المقدمات الفاسدة، فيناقش المقولة مسلّماً بمقدماتها، وهو ما يُعقِّد التفطن لوجه الإشكال الحقيقي في المقولة، أو تحمله على ردها بباطل، أو الالتزام بشيء منه لتسليمه بصحة تلك المقدمات. وتمام الدقة في محاكمة المقولات يستدعي النظر في المقدمات التي انبنت عليها المقولة، وإلى ألفاظ المقولة ذاتها وما تحتويه من معانٍ، وما تفضي إليه من نتائج وآثار.

٥- **التحرر من سجن المقولة**: فصياغة المقولة قد تستدعي من صاحبها موقفاً إما بالموافقة عليها أو رفضها، وهو موقف قد يكون صحيحاً مع جملة من المقولات،

لكنه يشكّل فخّاً عند التعامل مع مقولات أخر، فليس بلازم أن ينحصر الموقف الصحيح في هذا الطرف أو ذاك، بل قد يكون الموقف الحق في موقف ثالث أوهمتك المقولة أنه غير موجود، وهذه مشكلة كبيرة لا يدركها الناس أمام كثير من الثنائيات أو الثلاثيات أو الرباعيات التي تفرضها بعض المقولات، فلا يلزم أن يكون الصواب موجوداً في قائمة المقترحات الموجودة، وهو ما يستدعي من الشخص تحرراً من أسر هذه المغالطة.

٦- **ملاحظة السياق الذي توضع فيه:** فكثير من العبارات والمقولات قد تكون حقاً من حيث هي، لكن يرد الإشكال عليها في طبيعة السياق الذي توظف فيه، فإذا وضعت كلمة حق في سياق باطل، أوهمت معنى باطلاً، لا من جهة صياغتها ومعناها، وإنما للهيئة المركبة التي حظيت عليها بحكم السياق، ورحم الله علياً ﷺ إذ تفطن لوجه الإشكال في قول الخوارج: لا حكم إلا لله. فقال كلمته التي سارت مسار المثل: كلمة حق أريد بها باطل.

٧- **إدراك اللوازم والمآلات:** فكثير من المقولات لا تتضح مشكلاتها إلا بملاحظة ما يترتب عليها من لوازم، وما يمكن أن تفضي إليه من مآلات، فبعض المقولات تُدخل صاحبها في لون من المتوالية الفكرية، فيرى أن مقتضى تسليمه بها أن يُسلِّم بلازمها، وهي تفضي به إلى لازم آخر، وهكذا، حتى يبتعد كثيراً عن الحق وقيمه، ويقع في انتهاك ثوابت الشريعة، الأمر الذي لم يكن مقصوداً له ابتداءً، فمن أدوات كشف هشاشة كثير من المقولات الفاسدة ملاحظة ما يمكن أن تجر إليه متى ما اطردت، وأُخذت إلى نهاياتها المنطقية.

٨- **استحضار طبيعة المرجعية الحاكمة:** فبعض المقولات هي عبارة عن قوالب كلية قابلة للتعبئة بمضامين متباينة، والقالب قد لا يكون خاضعاً لنقد شرعي، وإنما

يظهر وجه النقد بطبيعة المضامين التي يراد أن تصب فيه. إن الأمر شبيه بإناء قابل لأن يحوي لبناً أو خمراً، فالإشكال ليس مع الإناء، وإنما مع طبيعة ما يحويه. وتعبئة تلك المقولات بمضامين تفصيلية تكون محكومةً بمرجعية معينة تحدد ما يصح إدخاله أو إخراجه منها، فقد يأتي بعض الناس بعبارة صحيحة، لكنه يجرها لمنطقة الانحراف بسبب المرجعية التي يريد محاكمة العبارة إليها، فالتنبه لطبيعة المرجعية الحاكمة لكثير من المقولات يكشف عن وجه الفساد المتضمن فيها.

٩- **العناية بالأصول المركزية للأفكار:** فالمقولات المنحرفة كثيراً ما تُغيِّر صياغتها وتُنوع عباراتها، لكنها منطلقة من فكرة مركزية معينة، فإدراك الأصل الفكري يُمكِّن من معرفتها وإدراكها، وإن بدلت جلدها، وتمظهرت في قوالب مختلفة.

١٠- **تفكيك الفكرة وردها إلى أصولها الأولى:** فبعض المقولات الفاسدة لا يظهر وجه فسادها إلا بتفكيكها إلى وحدات، ورد تلك الوحدات إلى أصولها، فحينها يظهر وجه الفساد فيها بملاحظة فساد تلك الأصول.

١١- **كشف المضمرات الفاسدة:** ففي داخل هذه المقولات أمور مضمرة، قد لا تكون واضحة في بادئ الرأي، إنما تستدعي مزيد نظر وتدقيق، فالكشف عنها يجلي أوجه الخلل والإشكال فيها. كما أن بعض المضمرات قد يكون خفياً في نفس قائلها، وهو ما يستدعي ضرورة التنبه إلى أن ما يحمل الناس على تبني المقولات وردها لا يلزم أن يكون عائداً إلى المعطى المعرفي المتعلق بها، بل قد تكون هناك مضمرات خارجة عنها تؤثر كثيراً في الإقبال أو الإحجام عن بعض المقولات، كالكبر والحسد والعصبية وحب المال أو الجاه أو غير ذلك، وهو كله داخل في جنس الهوى.

وسيرد في ثنايا الكتاب تطبيقات عملية لأثر مثل هذه الأدوات في الكشف عن فساد كثير من تلك المقولات الفاسدة.

وليس القصد مما سبق التهوين من أهمية الحجج الميسرة المباشرة، فقوة الحجة وسلامتها لا يستلزم أن تكون معقدة وصعبة يشق على كثير من الناس فهمها، بل عامة الحجاج القرآني هو من هذا النمط، فحججه قوية محكمة، وفي الوقت نفسه هي حجج ميسرة يفهمها عموم الخلق، وقد يتفاوت انتفاع الناس بهذه الحجج بتفاوت ما عندهم من العلم والإيمان، وإنما المقصود التنبيه إلى خطورة الحجج الباطلة، والتي يمكن أن يتسبّب يسرها وسهولة إدراكها في وضع غشاوة تمنع من رؤية ما تتضمنه من أخطاء وأغلاط، وما يمكن أن تجرّ إليه من انحرافات.

من هنا جاءت فكرة هذا الكتاب، والذي يسعى إلى جمع عددٍ من هذه المقولات المؤسسة للباطل، ومعالجتها بنفس منطقها الواضح المباشر الميسر، بهدف كشف ما فيها من مشكلات، وفحص كل مقولة على حدة، وتحليل مضامينها الداخلية، وفرز ما فيها من حق وباطل، لتقرّ المعاني الصحيحة المعتبرة، وينبه إلى مواطن الإشكال والالتباس والفساد.

وسنقتصر في مناقشة هذه المقولات على تقديم إجابة منهجية تكشف عن حقيقة المقولة، ووجه فسادها، مع الاستدلال لذلك، وبيان اللوازم الفاسدة.

وقد اجتهدنا في تتبّع هذه المقولات، وحصرها، ودمج بعضها في بعض، والاستغناء ببعضها عن بعض، والأمر قابل بطبيعة الحال لمزيد اجتهاد وتعديل، وهو ما ننتظره من قرائنا الأعزاء.

وستلحظ أن هذه المقولات كلها تسير في اتجاه الانحراف الفكري المتهاون، المتساهل في أحكام الشريعة، ولم ندرج شيئاً من المقولات المتضمنة الانحرافَ الفكري المقابل الذي يدفع نحو الغلو في الدين؛ نظراً لاختلاف نوعية الشريحة المخاطبة، وما يتطلبه مثل هذا من اختلاف في طريقة المعالجة، فرأينا أنه لا يستقيم

إدراج الكل في معالجة واحدة، ولا يناسبها طريقة واحدة، ولعله يتيسر مستقبلاً بعون الله طرق المقولات المؤسسة لإشكالات الغلو المعاصر.

نسأل الله العون والتمام والتسديد، ونرحب كثيراً بآراء قرائنا الأعزاء واقتراحاتهم وتصويباتهم، والتي ستكون محل عناية وتقدير شديد. كما نشكر الإخوة الأفاضل من الأصدقاء الأعزاء الذين اطلعوا على مسودة هذا الكتاب، وأمدونا بملحوظاتهم ومقترحاتهم القيّمة، فشكر الله لهم صنيعهم، ولا حرمهم الأجر والذخر.

والله المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(١) في القرآن كفاية

تأتي هذه الشبهة في مقولة تُظهر صاحبها في صورة المكتفي بالقرآن مصدراً للحجة والاستدلال، فإذا استدللتَ لحكم شرعي بدليل من السنة النبوية قذف بهذه المقولة في وجهك، مدّعياً كفاية القرآن في إقامة الدين دون الحاجة إلى مصدر آخر، وقد يُعضِّد صاحب هذه المقولة مقولته ببعض الأدلة القرآنية كمثل قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]. أو قوله سبحانه: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍۚ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وإذا دققتَ النظر يسيراً في طبيعة هذه المقولة، بل في ألفاظها، وجدتها مقولة جاء ذكرها على لسان النبي ﷺ، لكن في صورة نبوءة تكشف عن انحراف قائلها، فقد صح من حديث أبي رافع ﵁ أن النبي ﷺ قال: «لا ألفينَّ أحدكم مُتكئاً على أريكته، يأتيه أمر مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه»[1]. وهي مقالة لئيمة تُظهر تعظيم القرآن، وباطنها الإزراء بمقام النبي ﷺ. ومع ما تحدثه هذه المقولة من ألمٍ في نفس المسلم، إلا أنها تزيد من إيمانه بصدق نبيه إذ تنبّأ بوقوع هذا الانحراف.

ومما يرفع إشكال هذه الشبهة إدراك ثلاث حقائق شرعية:

الحقيقة الأولى: أن القرآن الكريم حجة، والسنة النبوية حجة أيضاً، إذ كلاهما وحي، وهو ما أشار إليه النبي ﷺ في روايةٍ أخرى للحديث السابق، حيث

(١) أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وأحمد. قال الترمذي: هذا حديث حسن. وصححه الألباني.

قال ﷺ: «ألا هل عسى رجلٌ يبلغه الحديث عني وهو متكئ على أريكته، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حراماً حرمناه، وإنَّ ما حرَّم رسول الله كما حرَّم الله»[1]. وقد بيَّن النبي ﷺ مأخذ كون ما حرمه كما حرم الله، فقال في رواية: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجلٌ ينثني شبعانَ على أريكته يقول: عليكم بالقرآن، فما وجدتم فيه من حلالٍ فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرامٍ فحرموه»[2].

فما حرمه رسول الله ﷺ هو كالمحرم بالقرآن، ومبعث هذا أن أقوال النبي ﷺ كالقرآن كلاهما وحيٌ منزل، فالنبي ﷺ قد أوتي القرآن وأوتي السنة أيضاً.

ومن دلائل هذا في القرآن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣، ٤]. فهذه دلالة ظاهرة على أن كل ما يصدر عن النبي ﷺ هو وحي، وهذا يعني حجيته ولزومه على الناس.

ومن غريب الاعتراضات قول بعضهم: إن المقصود ما ينطق به النبي ﷺ من القرآن لا ما ينطق به هو، فالسنة لا يشملها الخطاب.

فيقال: هذا الحمل من قائله ممتنع، إذ مقتضاه أن ما ينطق به النبي ﷺ عُرضةٌ للهوى، وهو طعن ظاهر في مقام نبوته ﷺ وعصمته.

فإن قيل: فهو قول بعض المفسرين في تفسير الآية، فيلزمهم هنا ما يلزمنا.

فالجواب: كلا، بل هو لازم لكم دونهم، لفرقين مهمين:

الفرق الأول في الباعث، فباعثكم على هذه الدعوى مخاصمة السنة، وأما هم

(١) أخرجه الترمذي، وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه. وصححه الألباني.
(٢) أخرجه أبو داود، وأحمد. وصححه الألباني.

فمتفقون على وجوب الالتزام بالسنة وأنها وحي، وهو ما يظهر في تفسيرهم لحجج وجوب طاعة النبي ﷺ، فاللازم لاحق بكم إذ هو حقيقة قولكم دونهم.

الفرق الثاني في طبيعة التفسير، إذ عامة من ذكر القرآن في مقام التفسير هنا ذكره للتنبيه على بعض ما تشتمل عليه الآية، لا أنه قصد انحصار الدلالة فيه، فالخلاف هنا ليس خلاف تضاد بل خلاف تنوع، كاختلاف الأئمة في تفسير الصراط من سورة الفاتحة. وما يحتمل أن يكون من رأي مفسر ترجيحاً فإنما هو ترجيح مبني على قرائن وبواعث مخالفة لبواعثكم، فمع مرجوحية هذا التخصيص، ومخالفته قول كثير من المفسرين، فهو غير نافع في سلب السنة حجيتها، إذ جميع علماء الأمة من زمن النبوة حتى اليوم متفقون قطعاً على أن السنة وحي، وأنها حجة في تقرير الأحكام الشرعية، وهو ما سيظهر قطعياً فيما يلي.

الحقيقة الثانية: أن الله تعالى أكد في القرآن أن المنزل على النبي ﷺ ليس القرآن وحده، بل أنزل معه شيئاً آخر جاءت تسميته فيه بالحكمة، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣]. وقال سبحانه: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤]. وقال تعالى: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤]. فالمنزل على النبي ﷺ هو الكتاب والحكمة، ودوره ﷺ هو تعليم الناس الكتاب والحكمة، والذي أُمر بذكره ما يتلى من الآيات والحكمة، وهذه الحكمة ليست هي عين القرآن، إذ هي معطوفة عليه فاقتضى أن تغايره، وهي ليست إلا سنة النبي ﷺ، فإن ما بلَّغه النبي ﷺ للناس لا يخلو أن يكون من كلام الله تعالى (الكتاب) أو شيئاً من كلامه (الحكمة = السنة).

الحقيقة الثالثة: ما جاء في القرآن الكريم من الأمر بلزوم سنته ﷺ، وشواهده في كتاب الله، كثيرة جداً، وهي تكشف عن دلالة قطعية مؤكدة على حجية سنة النبي ﷺ، ويمكن أن نجمل هذه الدلائل باختصار شديد فيما يلي:

١) الأمر الصريح بوجوب طاعة النبي ﷺ:

قال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢]. وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: ٥٦]. وقال الله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]. وقال الله عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧].

٢) بيان أن طاعة النبي ﷺ من طاعة الله تعالى:

قال الله تعالى: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٨٠].

٣) بيان ما في طاعة الرسول ﷺ من الأجر والثواب في الآخرة:

قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]. وقال عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. وقال سبحانه: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ

خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [النساء: ١٣]. وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١].

٤) بيان الوعيد على من خالف أمر النبي ﷺ:

قال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]. وقال سبحانه: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]. وقال عز وجل: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]. وقال سبحانه: ﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الأَرْضُ وَلا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤٢]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ فِي الأَذَلِّينَ﴾ [المجادلة: ٢٠].

٥) نفي الخيار عن المؤمنين إذا صدر حكمٌ من رسول الله ﷺ:

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

٦) بيان أن المعرض عن سنته واقعٌ في النفاق:

قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ [النساء: ٦١].

٧) حرمة التقديم بين يدي سنته ﷺ:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١].

٨) الأمر بالرد إلى الرسول ﷺ عند التنازع:

قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

٩) الأمر بالتأسي والاقتداء بالنبي ﷺ:

قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١]. وقال سبحانه: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

فهذه حقائق قرآنية قطعية في وجوب الأخذ بسنته ﷺ، فمن يؤمن بالقرآن حقاً ليس له مناص من اتباع سنة النبي ﷺ، إذ تواتر فيه الأمر بوجوب طاعة النبي ﷺ، وبيان أنها من طاعته سبحانه.

فإن قيل: إنما المقصود طاعته بالأخذ بما جاء في القرآن، فإذا أمر بما فيه فتجب طاعته.

فيقال: إذا كانت طاعته محصورة في المنصوص في القرآن، فلماذا يأمرنا الله بطاعة رسوله ﷺ من الأساس! إذ لا فرق بين الرسول وغيره في هذا، فكل من أمر بشيء أوجبه القرآن وجبت طاعته، فما معنى تخصيص الرسول ﷺ بالطاعة هنا؟ ويقال في الائتساء والاقتداء به ما قيل في الطاعة.

الدلالة العقلية:

لدينا هنا ثلاثة مسارات عقلية تدل بالضرورة على كون السنة وحي محتج به، وأنه لا يصح الاستغناء عنها بذريعة كفاية القرآن وحده:

المسار الأول:

عدم إمكانية إقامة الدين قطعاً دون اعتبار سنة النبي ﷺ:

ويمثّل هذا الاحتجاج العقلي أحد الاحتجاجات العلمية المبكرة المستعملة في دفع شبهة مدّعي الاكتفاء بالنص القرآني، حيث جاء عن عمران بن حصين رضي الله عنه في مخاطبة رجلٍ وقع في ذات هذا الإشكال، فقال له: «إنك امرؤ أحمق، أتجد في كتاب الله تعالى الظهرَ أربعاً لا تجهر فيها بالقراءة؟ ثم عدّد عليه الصلاة والزكاة ونحوهما، ثم قال: أتجد هذا في كتاب الله تعالى مفسراً؟ إن كتاب الله أحكم ذلك، وإن السنة تفسر ذلك»[1].

وهو احتجاج بيّن ظاهر، يوضح أن من ينكر سنة النبي ﷺ سيكون عاجزاً عن إثبات الدليل على مسردٍ طويل جداً من الأحكام الشرعية القطعية، والتي لا يختلف عليها مسلم، غير أن بيانها قد جاء في السنة.

وربما يقول قائل هنا: إن هذه الأمور من قبيل المتواتر العملي عند الأمة فيجب الأخذ بها.

فالجواب: أن هذا الاعتراض في الحقيقة نقضٌ لكلام مدّعيه، لأنه نسي أن دعواه هنا تقوم على حصر الحجية في القرآن وحده، فإذا احتج بالمتواتر العملي فقد تجاوز الاحتجاج بالقرآن، وإذا خرج عنه فقد أقرّ على نفسه بأن دعواه باطلة.

ثم يقال له بعد ذلك: هذا المتواتر العملي على ماذا اتكأ في بنائه؟ ولن يجد هذا المدّعي إلا أن يقول: هو شيء تُلقِّي من النبي ﷺ، إذ الدين لا يتلقى من غير سبيله. فيقال: فالمتلقى عنه ﷺ إما أن يكون شيئاً من كلام الله وهو ما نقله للأمة من القرآن، أو من كلامه وهو من سنته، وما دامت هذه الأحكام العملية المتواترة للأمة غير موجودة في القرآن فيلزم أن تكون من السنة، فحصل المطلوب.

(١) أخرجه الآجري في الشريعة ١/ ٤١٦، وابن بطة في الإبانة ١/ ٢٣٥.

المسار الثاني:

أن سنة النبي ﷺ هي خير معين على فهم كتاب الله تعالى، فالنبي ﷺ أعلم البشر بكلام الله تعالى، ومن أدواره ﷺ بيان معاني القرآن، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]. قال الإمام أحمد في أصول السنة: «والسنة عندنا آثار رسول الله ﷺ، والسنة تفسر القرآن»[١]. وقال عبد الرحمن بن مهدي: «الرجل إلى الحديث أحوج منه إلى الأكل والشرب. وقال: الحديث تفسير القرآن»[٢]. ومن جميل الآثار المنقولة المؤكدة لهذا المعنى ما جاء عن أيوب السختياني أن رجلاً قال لمطرف بن الشخير - وهو من كبار التابعين -: لا تحدثونا إلا بالقرآن. فقال له مطرف: «والله ما نريد بالقرآن بدلاً، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منّا»[٣].

فالمتّبع للسنة الآخذ بها أولى أن يكون مصيباً لمراد الله تعالى من كتابه، إذ قد جاء الأمر من بابه، وطلبه من أعلم الناس به.

المسار الثالث:

أن إنكار السنة النبوية يلزم منه لزوماً قطعياً الطعن في النبي ﷺ، بل الطعن في القرآن، وذلك من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول:

أن النبي ﷺ تناول بالذكر أموراً ليست في القرآن، فقد تواتر عنه ﷺ أنه تحدث عن مغيبات ماضية ومستقبلية وآنيّة، كما سنَّ الكثير من التشريعات والأحكام، ويلزم من

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١/ ١٧٥).
(٢) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي (١٦).
(٣) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ١١٩٣).

قال بكفاية القرآن وحده أن يطعن في النبي ﷺ بسبب ذلك، لأنه ﷺ قد تحدث فيها بكلام كثير جداً وليس له مستند في القرآن، فعلى أي شيء يحمل كلامه عليه الصلاة والسلام في هذه الأمور ما دام أن قوله فيها ليس بحجة؟

وتأكيداً لهذه المسألة، نستعرض مثلاً واحداً فقط مما هو داخل في هذا الشأن مما جاءت الإشارة إليه في القرآن لئلا ينازعنا الخصم في وقوعه قطعاً، وهو ما تواتر من شأن النبي ﷺ والمؤمنين معه أنهم كانوا يستقبلون بيت المقدس في صلواتهم في أول الأمر حتى أمرهم الله تعالى باستقبال الكعبة، فقال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤]. فاستقبال النبي ﷺ والصحابة معه بيت المقدس بأي شيء كان، وليس في القرآن أمرٌ باستقبال قبلةٍ سابقة على الكعبة لتجيء هذه الآيات القرآنية ناسخة له؟

وهذا يدل على نحو صريح بأن ما جاء في سنته ﷺ من تشريعات يجب الأخذ بها كالقرآن لأنها من طاعة الرسول ﷺ، ومن أطاعه فقد أطاع الله.

الوجه الثاني:

لو كانت السنة غير واجبة الاتباع، بل ضالّ من يتبعها، لوجب أن نجد في القرآن ما يوضح هذا الأمر المهم حتى يعرف الناس دينهم، لكننا لم نجد شيئاً من ذلك في القرآن، بل وجدنا فيه ما يخالف ذلك من الأمر باتباع النبي ﷺ، وبيان فضل ذلك وبركته، وما يترتب عليه من الخير في الدنيا والآخرة، وما يلحق التارك له من الوعيد الشديد، وعلى هذا سار صحابة النبي ﷺ الذين نقلوا لنا هذا الدين فاعتمدوا سنة النبي ﷺ في التشريع، واتفق عليه المسلمون من بعدهم، فالقول بأن السنة ليست بحجة يعني أن الشريعة كانت ملبسة على الناس ولم تبيّن لهم الحق، بل ضللتهم عنه.

الوجه الثالث:

من اللوازم الخطرة التي تكشف بشاعة هذه المقولة وشناعتها، أنها في الحقيقة لا تخرج إخراج النبي ﷺ نفسه من دائرة المخاطب بها، بمعنى أن صاحبها لو كان في زمن النبوة وكافحه النبي ﷺ بالأمر مما ليس في القرآن نصاً، للزم صاحبها أن يقول: يا رسول الله، حسبنا كتاب الله! وكفى بهذا المشهد قبحاً وضلالاً؛ إذ هو مع ما يتضمنه من سوء الأدب مع النبي ﷺ، ومبادرته إلى العصيان، يتضمن تناقضاً كبيراً، إذ كيف يصح أن يردّ أمرَ من يعترف له بالرسالة، وقد سبق بيان أن لازم رد أمره هو طعن في رسالته ونبوته، فاعتراف هذا المدعي برسالة النبي ﷺ دعوى تكذبها هذه الممارسة.

وهذه اللوازم الشنيعة لا يمكن أن ينفك عنها من ينكر حجية سنة النبي ﷺ، ولهذا تجد أن إنكار السنة يكون مدخلاً لكثير منهم إلى إنكار بعض أحكام القرآن أو ترك الإسلام بالكلية؛ لأن هذا القول في حقيقته منافٍ للقرآن، ويلزم منه الطعن في شريعة الإسلام ورسوله عليه الصلاة والسلام، وهو ما يغذي النفاق والتمرد على الدين بالكلية.

بقي الكلام على إشكال الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله سبحانه: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، على أنها تحصر الحجية في القرآن وحده دون سنة النبي ﷺ، إذ يمكن الاكتفاء به عن السنة، لأنه جاء تبياناً لكل شيء.

والجواب: أن ما سبق ذكره من دلائل لزوم الاحتجاج بالسنة النبوية معانٍ محكمة، وهو ما يوجب السعي لجمع دلائل الشريعة بعضها إلى بعض، لا أن يُضرب كتاب الله تعالى بعضه ببعض، ولذا؛ فالمتعين هنا فهم مراد الله تعالى من كون القرآن تبياناً لكل شيء، وبإدراكه ينحل إشكال هذا الوهم الفاسد، فالآية الكريمة إنما جاءت بعموم أريد به الخصوص، فهي تقصد أن القرآن جاء تبياناً للأمور التي يحتاج إليها المسلم

في دينه، وهذا بدهي لأي ناظر في القرآن وفي طبيعة القضايا التي جاء بها، ولا يمكن أن يفهم من الآية أن في القرآن ذكراً لكل شيء مما يتعلق بعلوم الفيزياء أو الكيمياء أو الأحياء مثلاً، فهذا فهم باطل بداهة، فهذا مراد الله من كون القرآن تبياناً لكل شيء أو تبياناً لما يحتاج إليه المسلم من شأن دينه.

ثم إن بيان القرآن للأمور الدينية أوسع دائرة مما يتوهمه من يريد حصر الحجية فيه دون غيره، فالقرآن قد يدل على الأحكام الشرعية إما بالنص المباشر عليها، أو بالدلالة عليها، من خلال ما أقامه من دلائل معتبرة كالسنة، فاتباع السنة في الحقيقة هو اتباع للقرآن كما سبق، وطاعة النبي ﷺ هي طاعة لله، فهذه من طرائق تبيان القرآن للأحكام، بالإشارة إلى ما يبيّنها من الأدلة المعتبرة، ومنها سنته ﷺ.

أما قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، فيمكن استبانة معناها من خلال ملاحظة سياقها، حيث جاءت في سياق قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨]. فالسياق يكشف أن الكتاب هنا ليس القرآن، وإنما هو اللوح المحفوظ كما نص عليه عدد كبير من أهل التفسير. وبتقدير أن يكون المقصود به القرآن كما قاله بعض أهل التفسير، فيؤول معناها إلى المعنى المذكور للآية السابقة بأن في القرآن بياناً لكل شيء من أمور الدين، ولم يترك شيئاً لم يفصله بدلالة ظاهرة أو بمجمل بيّنه النبي ﷺ.

والخلاصة التي لا ينبغي لمسلم أن يتنازع فيها، أن سنة النبي ﷺ هي وحي مُنَزَّل، ولأجل ذلك كانت حجة شرعية معتبرة، وقد انعقد إجماع أهل الإسلام كافةً على هذا، فمن خالف في هذا ورده فهو المتوعد بمثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

(٢) تقديم القرآن على السنة

هذه المقولة لا تنطلق بالضرورة من موقف سلبي مطلق من السنة، وإنما تضع اشتراطاتٍ معينة لقبولها، ومن بين تلك الاشتراطات ضرورة عرضها على القرآن، والتأكد من عدم مخالفتها له، فإن كانت السنة موافقة للقرآن قُبلت، وإن كانت مخالفة رُدت.

وقد يستند بعض من يتبنّى هذه النظرة إلى بعض الأحاديث من جنس: «إن الحديث سيفشوا عني، فما أتاكم يوافق القرآن فهو عني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني». أو حديث: «إني لا أحل إلا ما أحل الله في كتابه، ولا أحرم إلا ما حرم الله في كتابه». وقد يغالي بعضهم في نظرته هذه حتى تفضي به إلى رد السنة جميعاً، فيدّعي أن الحجة في القرآن، فإذا وقعت السنة موافقة له فهو من قبيل تحصيل الحاصل وتأكيد ما ثبتت حجيته، وإن خالفت كانت مردودةً غير مقبولة، وهي رؤية لسنا بصدد معالجتها هنا، وسبق بيان الموقف منها في المقولة السابقة، وإنما نناقش هنا من يرد من السنة ما يراه مخالفاً للقرآن الكريم.

فأما ما يتعلق بالأحاديث المذكورة في هذا الشأن، فالأمر فيها كما قاله العلامة أحمد شاكر: «هذا المعنى لم يرد فيه حديثٌ صحيح ولا حسن، بل وردت فيه ألفاظ كثيرة، كلها موضوع، أو بالغ الغاية في الضعف، حتى لا يصلح شيء منها للاحتجاج أو الاستشهاد»[1]. فليس في هذا الباب شيء يستند إليه في بناء هذه الشبهة، بل كل ما نُقِلَ لا يصح من جهة الإسناد.

---

(١) الرسالة للشافعي بتحقيقه (٢٢٤).

ثم إن الأئمة لحظوا ما في متن هذه الأحاديث من إشكال، فقدموا نقداتهم المتنيّة له، فقد أورد الإمام ابن حزم أمارة لطيفة تدل على بطلان معنى هذه الأحاديث بعد أن فصَّل الكلام في بيان ضعفها وعدم صحة شيء منها، فقال: «أول ما نعرض على القرآن الحديثَ الذي ذكرتموه، فلما عرضناه وجدنا القرآن يخالفه، قال الله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]. وقال تعالى: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٨٠]. وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥]»[1].

فاستدل بإطلاق الأمر بطاعة الرسول ﷺ في القرآن دون ذكر هذا الاشتراط على فساده وبطلانه، وهو ما أوضحه وعلى نحو أخصر وأوضح الإمام البيهقي، حيث قال: «والحديث الذي روي في عرض الحديث على القرآن باطل لا يصح، وهو ينعكس على نفسه بالبطلان، فليس في القرآن دلالة على عرض الحديث على القرآن»[2]. وهو أمر واضح تماماً.

فلا يصح إذاً وجود أي حديث في هذا المعنى، ودلالة القرآن تأتي على نقيض معناه، فهي تدل على لزوم طاعة الرسول ﷺ واتباعه مطلقاً، من دون ذكر شرط كهذا الشرط.

وحين نفحص مقولة تقديم القرآن على السنة نجد أنها تحتمل أمرين:

الأمر الأول: ردّ الحديث لعدم مجيء حكمه أو معناه في القرآن الكريم، وهو تفسير لمعنى المخالفة عند بعضهم، وهو معنى مردود باطل ولا يقبل؛ إذ لازمه في

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٧٩).

(٢) مفتاح الجنة في الاحتجاج للسنة للسيوطي (١٠)، وأحاله على المدخل الصغير.

الحقيقة ردٌّ لسنة النبي ﷺ، وعدم اعتدادٍ بها، فما استقلت به السنة من الأحكام لا يكون مقبولاً لعدم مجيئها في القرآن، وما جاء في السنة من أحكام القرآن المنصوصة فقد تحقق التشريع بورودها في القرآن فلم يكن لذكرها في السنة من فائدة، وهو لازم دلت أدلة الوحي على فساده مفصلاً، وقد سبق استعراضها في المقولة السابقة.

الأمر الثاني: ردّ الحديث لمعارضته ما جاء في القرآن، فيقدم القرآن على السنة في حال وجود تعارض، فالمخالفة هي في تحقق وقوع المعارضة لا مجرد سكوت القرآن عن الحكم.

فهذا التعارض إن تحقق فهو من الأمارات الدالة على عدم صحة الحديث كما نص عليه المحدثون، فمن أوجه نقد المتون عندهم وقوع مخالفة الحديث للقرآن الكريم أو الأحاديث الصحيحة أو العقل الصريح أو الواقع على وجهٍ لا يمكن فيها الجمع، أما إن أمكن الجمع فالواجب المصير إليه جمعاً بين الأدلة وإعمالاً لها، فإذا لم يمكن كان التقديم لأقوى الأدلة.

والأمر هنا كما ترى يعود إلى نوعٍ من الموازنة بين الأدلة طلباً لأقواها، وهو مسلك علمي منضبط؛ فالعلماء لا يعمدون إلى الترجيح مباشرة، بل يسعون إلى الجمع بين النصوص بأوجه مقبولة يتحقق بها إعمال النصوص كافة، فإذا لزم الترجيح تدرجوا في ذلك بحسب قوة النصوص وثبوتها، وبحسب معرفة المتقدم والمتأخر، فإذا كان الأمر متعلقاً بحكم شرعي وعلم المتقدم والمتأخر، جعلوا المتقدم منسوخاً والمتأخر ناسخاً، وقد يقدمون هذا الوجه على الجمع إن دلت عليه القرائن، وهو عند التحقيق لون من الجمع يحفظ صحة المروي ويقدم الناسخ في العمل.

وإن كان النص صحيحاً والآخر ضعيفاً رجحوا الصحيح على الضعيف، وإن تفاوتا قوة قدموا الأقوى، فإن تساويا طُلِبت القرائن المرجحة لأحدهما على الآخر،

فإن لم يتمكن العالم من الترجيح لعدمها عنده أو لاشتباه، توقف.

والأمر بكل حال يخضع لمنهجية علمية دقيقة في هذا الباب فصَّلها أهل العلم في كتب الحديث والأصول، تضع يد الناظر على مسالك الجمع بين النصوص، والقواعد التي توجب ترجيح حديث على آخر من جهة الثبوت أو من جهة الدلالة.

ومما يجب اعتقاده أن الحديث إن كان صحيحاً ثابتاً محكماً عن النبي ﷺ فيستحيل وقوع تعارض حقيقي بينه وبين القرآن؛ إذ الكل وحي من الله تعالى، وما كان وحياً من عنده سبحانه فيستحيل أن يكون فيه اختلاف، وما يتوهم من تعارض فيدفع ببيان وجه الجمع بينهما، ولا يصح وجود مثالٍ يعارض فيه حديث ثابت عن النبي ﷺ دلالة محكمة في كتاب الله، ورحم الله ابن تيمية إذ يقول بعد جهد استقرائي مضنٍ في هذا الباب:

«فإني تدبرت عامة من ردّ حديثاً صحيحاً بغير حديثٍ صحيحٍ يكون ناسخاً له برفع أو تفسيراً أو مبيناً غلط راويه، فلم أجد الغلط إلا من الراد وإن كان قد تأول لرده ظاهر القرآن، ويكون غلطه من أحد وجهين: إما لأنه اعتقد ظاهر الحديث ما ليس ظاهره ثم رده، ولا يكون ظاهر الحديث هو المعنى المردود، أو لأنَّ ظاهره الذي اعتقده الظاهرَ حقٌّ، والدليل الذي يعارضه ليست معارضته له حقاً»[1].

وهذا المعنى السابق إن تدبرته وجدت الأمر غير مختص بالموقف من مخالفة السنة للقرآن، بل هو تحرير للموقف من تعارضات الأدلة عموماً؛ فالأدلة الصحيحة يستحيل أن تكون متخالفة في الحقيقة والباطن، وإنما تقع المخالفة في وهم الناظر، والواجب عليه دفع هذا التعارض بالمنهجية الشرعية الصحيحة، التي تراعي ثبوت الدليل، ودلالته، فلا تقيم معارضة بين ما هو معتبر من الأدلة وما ليس بمعتبر، ولا بين ما يثبت منها وما لا يثبت، كما لا تقيم معارضة مع إمكان الجمع بين الثابت من الأدلة،

---

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (٥٨).

فإن لزم الترجيح فالأمر عائد إلى خلل في أحد الدليلين ولا بد.

فإن قيل: إن هذه الممارسة في ردّ الأحاديث لمخالفتها ظواهر القرآن قد وقعت من الصحابة، فمن ذلك:

- ما اشتهرت به أمُّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها من الاستدراك على أحاديثِ غيرها من الصحابة، كما ردَّت حديث ابن عمر رضي الله عنه: «الميت يعذب ببكاء أهله عليه» فقالت: «رحم الله أبا عبد الرحمن سمع شيئاً فلم يحفظه، إنما مرَّت على رسول الله ﷺ جنازةُ يهودي وهم يبكون عليه، فقال: أنتم تبكون وإنه ليعذب»[1]. وفي رواية قالت: «ولكن رسول الله ﷺ قال: إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه». وقالت: «حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤]»[2].

- وكما جاء عن عمر رضي الله عنه في رد حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، فقال عمر: «لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأةٍ لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة، قال الله عز وجل: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: ١]»[3].

فالجواب يتجلى ببيان أمور عدة:

الأمر الأول:

أن هذه الشواهد لا تناقض ما تقدم تقريره من لزوم جمع الأدلة والموازنة بها، وإعمالها جميعاً في حال الإمكان، أو الترجيح بينها في حال العجز وفق قواعده المعتبرة، فهذه الشواهد تدل على هذا الأصل، وأن للمجتهد مجالاً في النظر في

---

(١) أخرجه مسلم.
(٢) متفق عليه.
(٣) أخرجه مسلم.

الأدلة والموازنة بها وتقديم ما يراه أقوى، ولا يجوز أن تحمل مثل هذه النماذج الناظر فيها إلى استسهال رد الأحاديث، بل ينبغي أن يراعي أن ثم مآخذ علمية دقيقة أوجبت مثل هذا الاجتهاد ممن كان مؤهلاً له، وهو اجتهاد قد يكون صحيحاً وقد لا يكون صحيحاً، والحَكَمُ فيه الأدلة والحجج والبراهين.

الأمر الثاني:

أن الذي أوجب حالة الاستدراك هنا هو ترجيح روايةٍ في مقابل روايةٍ أخرى، فيرى المستدرك أنه ضبط لفظ النبي ﷺ، أو وقف من حاله على أمر يخالف ما نقل إليه، فيستمسك بما يعرفه هو، ويتطرق إليه الشك في خطأ الناقل، وهذا ظاهر من استدراكَي عائشة وعمر السابقين، فليست هذه الشواهد متمحضة في مجرد توهم المعارضة بين الحديث والقرآن، وإنما ذُكر القرآن معضداً لظن الصحابي خطأ غيره في ضبط الرواية مع ظنه أنه قد ضبطها، كاستدلال عائشة مع روايتها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤]، واستدلال عمر بالآية: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: ١].

ومع ذلك، فلو كان الأمر مجرد توهم لخطأ الرواية في مقابل الآية لما أشكل في ضوء ما تقدم من أصول تضبط مسالك النظر في الأدلة ممن كان مؤهلاً للنظر، ولا شك في أن عمر وعائشة رضي الله عنهما من سادات أهل العلم ممن يعتبر اجتهاده في هذا الباب، ودخوله فيه دخول العالم المؤهل، فلا يصح أن يقاس عليهما من لم يكن له من التأهيل العلمي ما كان لهما رضي الله عنهما.

الأمر الثالث:

أن هذه شواهد استثنائية تؤكد الأصل، فلم يكن من منهج الصحابة ﷺ التوقف في قبول حديثٍ يصلهم عن النبي ﷺ حتى يتأكدوا من عدم مخالفته، بل كان المنهج

المطرد المتواتر عنهم عملهم بسنة النبي ﷺ، ومبادرتهم بالطاعة مباشرة، ووجود مثل هذه الآثار اليسيرة في التوقف في قبول بعض الأحاديث لتوهم مخالفتها لبعض الآيات يؤكد أن هذا استثناء لعارض.

وثَمّ فرق ظاهر بين التوقف في بعض الأحاديث لعارض راجح في حالات معينة، وبين القول بوجوب عرض السنة على القرآن مطلقاً، ومن ثم التوقف في قبول السنة حتى يتوثق من عدم مخالفتها القرآن؛ لأن حقيقة هذا الأمر إضعاف لسنة النبي ﷺ، وحطٌّ لها عن رتبتها اللائقة بها، وسيؤول إلى التهاون في رد الأحاديث بأدنى معارضة متوهمة، ولن يسلم من تبني أصول فكرية يبحث لها عن أي دلالة قرآنية حتى يرد بها أحاديث صحيحة.

فجماع الأمر أن المسألة من قبيل (نقد المتون) ومسالك (الجمع والترجيح) بين الأدلة، وله منهجيته العلمية المنضبطة، والتي كانت محل عناية من الصحابة ومن بعدهم من علماء الأمة، فلم يكونوا يردون الأحاديث والآثار بالتشهي أو لمحض الاشتباه، وإنما لاعتبارات علميةٍ دقيقةٍ قد يكونون مصيبين فيها وقد يكونون مخطئين.

وهو ما حمل عدداً من أهل العلم على تخطئة هذه الاستدراكات، وعدم إقرارها مع جلالة قدر من قالها، وانضباطها منهجياً، قال ابن تيمية:

«إذا تأمل العالم ما وقع من الصحابة والتابعين وجد الصواب والحقَّ كان في الخبر الصحيح، وأن الذي غلَّط راويه برأيه كان هو الغالط، وإن كان عظيم القدر مغفوراً غلطه مثاباً على اجتهاده، فإذا كان هذا حال أكابر الصحابة والتابعين فكيف بمن يردُّ الأخبار بالتكذيب والتحريف من المتأخرين، أحسن أحوال المؤمن العالم منهم أن يكون هو الغالط في تغليطه لما رواه الثقات الأثبات عن رب السماوات،

ويكون هذا الغلط مغفوراً له لاجتهاده، ويكون مثاباً على ما فعله من حسن نيته وقصده وعلمه وسعيه، أما أن يُرجِّح رأيه وتأويله على مقتضى النصوص فهذا ظلمٌ محرمٌ، وفيه رد ما جاء به الرسول لأجل رأي غيره وتأويله»[1].

وقال في موضع آخر:

«ما علمنا أحداً من الصحابة والتابعين مع فضل عقلهم وعلمهم وإيمانهم ردُّوا حديثاً صحيحاً وتأولوه على خلاف مقتضاه، لمخالفة ظاهر القرآن في فهمهم أو لمخالفة المعقول أو القياس، إلا كان الصواب مع الحديث ومن اتبعه، فكيف بمن بعدهم؟! وهذا من معجزات الرسول وآيات حفظ دينه وشرعه وسننه»[2].

وخلاصة الأمر: أن ما وقع من اجتهاداتٍ من بعض الصحابة والتابعين ومجتهدي الأمة في رد بعض الأحاديث لمخالفتها ظواهر القرآن، هي متعلقة **بحدودٍ معينة**، يتجلى فيها محل الإشكال الذي وقع فيه تقديم دلالة القرآن على بعض الأحاديث:

الأول: أنها كانت منطلقة من منهج شرعي في البحث عن دفع التعارض، والترجيح بين الأدلة.

الثاني: تأهّل أصحابها وامتلاكهم أدوات الاجتهاد والنظر الشرعي.

الثالث: أنها متعلقة بمواضع معينة محدودة، يمكن أن يقع فيها إشكال في ذهن المجتهد، وليست متعلقة بأصل كلي تُرد به سنة النبي ﷺ، أو يُهدر كثيرٌ منها، أو يضيق الاستدلال بها في أبواب أو مجالات معينة.

فليس هذا الباب إذاً كلأً مباحاً يستطيع كل أحد تخوّضه بلا قيود ولا ضوابط،

---

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (٥٧).

(٢) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (٧٦).

فيردُّ ما شاء من سنة النبي ﷺ بدعوى وجود مثل هذا عند الصحابة أو أهل العلم، بل المتهاون في هذا الباب متخوض في أمر عظيم ومتقحم لباب خطير، فقد يقع له اعتراض على حديث ثابت صحيح على النبي ﷺ بلا عذر، والنجاة من إثمه لا يحصل إلا باجتهاد شرعي مقبول، يكون فيه المرء صادقاً في تطلّب الحق وبريئاً من الهوى، وهو ممتلك لآلة الاجتهاد التي تؤهله لهذا المقام، فمثل هذا إن أخطأ رُجي أن يُغفر له، أما غيره فيلحقه الوعيد والحوب الكبير.

(٣) ليست السنة كلها تشريعاً

يتكرّر على ألسنة بعض المعاصرين الحديث عن تقسيم ما يصدر عن النبي ﷺ إلى سنة تشريعية وسنة غير تشريعية، فالسنة التشريعية هي التي يجب الأخذ بها، أما السنة غير التشريعية فلا يجب الأخذ بها إذ لم يُقصد بها التشريع أصلاً.

وقبل معالجة إشكالات هذه المقولة يجب استحضار أمرين مهمين:

الأمر الأول: يجب أن يكون واضحاً ابتداءً أن الأصل في أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته أنها حجة، وأنها تشكّل بمجموعها مفهوم السنة النبوية، وأنها منبع يُصدر عنه في تقرير الأحكام وبيان التشريعات، حيث أمر الله تعالى بطاعة نبيه أمراً مطلقاً غير مقيَّد، فهذا أصلٌ يجب استحضاره عند مناقشة هذه المسألة.

الأمر الثاني: ضرورة إدراك طبيعة ما يصدر عن النبي ﷺ من تصرفات، فقد فَصّل أهل العلم أنواع التصرفات النبوية، وذكروا أنها على أنواع:

النوع الأول: التصرفات الجبلية، كالقيام، والقعود، والأكل، والشرب، وكل ما صدر عن النبي ﷺ باعتبارات جبلية محضة، فإن الرسول ﷺ مع نبوته بشر: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠]. فأحكام البشرية في الأصل تجري عليه كما تجري على غيره، فما كان واقعاً منه ﷺ بمقتضيات البشرية المحضة فليس مقصوداً به التشريع ابتداءً وليس محلاً للتعبد، وإن كان يُستفاد من تصرف النبي ﷺ تأكيد الإباحة.

النوع الثاني: التصرفات العادية، وهي ما جرى من النبي ﷺ بمقتضى العادة، مما كان معروفاً مألوفاً في قومه، ولا تدل على قربة أو عبادة، كأحواله في مأكله ومشربه وملبسه ومنامه ويقظته؛ وذلك مثل أكله للدباء، أو ربطه الحجر على بطنه من الجوع، أو لبسه للقطن، أو نومه على الحصير، أو إطالة شعره، ونحو ذلك؛ فهذه الأفعال ونحوها تدل على إباحة فعل الشيء لا استحبابه؛ لأن ذلك لم يقصد به التشريع، ولم يتعبد به.

وأما إذا ورد الأمر بشيء من الأمور العادية أو جاء الترغيب فيه أو وجدت القرينة التي تدل على قصد التشريع، فتكون مشروعة حينئذٍ؛ لأن الشارع قصد إخراج هذه العادات من حد العادة إلى حد التعبد، كلبس البياض من الثياب، وإعفاء اللحية، وتوجيه الميت في قبره إلى القبلة، وما يتعلق بأبواب الآداب كآداب النوم، وآداب الأكل والشرب، وآداب السلام والعطاس، وآداب التخلي، ونحو ذلك.

النوع الثالث: التصرفات التشريعية، وهي التي يقصد بها البيان والتشريع وإيضاح كيفية امتثال الأحكام الشرعية، كأفعال الصلاة والحج، فهذا القسم هو الذي يطلب اتباعه فيه، وقد يكون واجباً أو مستحباً.

النوع الرابع: التصرفات الاجتهادية، وسيأتي الكلام حول هذا اللون من التصرفات بشيء من التفصيل بعد قليل، إذ هو المجال الذي يتعلق به بعض الناس في تمرير الشبهة.

النوع الخامس: التصرفات الخاصة به ﷺ، وهي التي ثبت بالدليل اختصاصه بها، كالجمع بين تسع نسوة، والتبرك بآثاره، فحكم الرسول ﷺ في هذا القسم ليس كحكم غيره.

النوع السادس: التصرفات المعجزة، كخوارق العادات التي أجراها الله تبارك وتعالى على يد نبيه، سواء قصد بها التحدي أو لم يقصد، فوقوع مثل هذه الخوارق منه ﷺ حاصل يقيناً، وليس ثم مدخل للاقتداء به ﷺ فيها؛ لأن الخارق نفسه ليس محلاً للتكليف، وهو لم يكن إلا بإذن من الله تبارك وتعالى، وهو سبحانه من خرق العادة حقيقة.

فهذه أنواع الأمور الصادرة عن النبي ﷺ، وهي كما ترى تعبر عن رؤية علمية دقيقة تضبط هذا الباب ضبطاً دقيقاً على خلاف كثير ممن يوظف تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية توظيفاً سلبياً يؤول إلى رد بعض السنة التشريعية.

والحقيقة أن الخلل في توسيع مفهوم السنة غير التشريعية يستند إلى ركنين أساسين، بينهما قدرٌ من التداخل:

الركن الأول: مفهوم الاجتهاد النبوي، وأن ما يصدر عن النبي ﷺ من تصرفات ليس صادراً بالضرورة عن وحي مباشر، بل قد يكون باجتهاد منه ﷺ، وإذا كانت صادرة عن الاجتهاد لا الوحي فهي عرضةٌ للخطأ، وهو ما ثبت صريحاً في جملة من النصوص التي اجتهد فيها النبي ﷺ فيأتي الوحي ببيان خطئه، فرتبوا على ذلك أن من التصرفات النبوية ما ليس موضعاً للتشريع، لأنها اجتهادية من النبي ﷺ، فيسوغ فيها أن يجتهد غيره كما اجتهد ﷺ، ولو أدى هذا الاجتهاد إلى خلاف ثمرة الاجتهاد النبوي.

الركن الثاني: حقيقة التصرفات النبوية، وأن النبي ﷺ كان يمارس في حياته أدواراً متعددة، فلم تكن كل تصرفاته تنطلق باعتبار كونه نبياً، بل قد يتصرف بمقتضى بشريته، أو بمقتضى أدوار حياتية معينة ككونه قائداً سياسياً أو قاضياً أو أباً أو زوجاً، وهكذا، فما كان صادراً منه بمقتضى النبوة هو وحي يجب الأخذ منه بخلاف غيره من الأدوار الحياتية فليست كذلك، فلئن تجوّز في إدخالها في مفهوم السنة باعتبار صدورها عن النبي ﷺ فليست تشريعية بالضرورة باعتبار عدم صدورها عن مقام النبوة.

وكما ترى أن أصل الإشكالية في الحقيقة يؤول إلى تحقيق الموقف من طبيعة الاجتهادات النبوية، وطبيعة توظيفات المخالف لها.

والحقيقة أن المشكلة هنا ليست في أصل القول بجواز وقوع الاجتهاد منه ﷺ، ولا حتى في تلك القسمة الاصطلاحية (سنة تشريعية وغير تشريعية)، إذ هي قسمةٌ يحتمل أن يراد بها معنىً صحيحاً بكون بعض السنة موضوعة للتشريع ابتداءً وبعضها ليس كذلك كالأفعال الصادرة عنه ﷺ بمقتضى الجبلة والعادة.

إنما المشكلة في الاتكاء على هذه القسمة لإخراج جملة تقلّ وتكثر من السنة التشريعية وإدخالها في إطار السنة غير التشريعية، من غير انضباط علمي ولا معرفة صحيحة بطبيعة الاجتهاد النبوي وما يتصل به من مظاهر العصمة.

وإذا تأمل المرء في كلام بعض المعاصرين في موقفهم من هذه القسمة، فسيلحظ حجم الجناية التي مورست على السنة النبوية تحت ذريعة (السنة غير التشريعية)، وهي جناية اتسمت بالتمدد مع تمدد الأيام، فبدأ الكلام في بعض الجوانب المتعلقة بالهدي الظاهر كإعفاء اللحية وتقصير الشارب فأخرجت تحت ذريعة السنة غير التشريعية، ثم امتد إلى أقوال النبي ﷺ في أبواب الطب جميعاً لتخرج من السنة التشريعية وتكون محض تجربة بشرية محكومة بسياقها التاريخي، ثم ازداد الأمر لتخرج تصرفات النبي ﷺ السياسية من السنة التشريعية، ثم بلغ الأمر حدّ إخراج السنن المتعلقة بالشأن الدنيوي كله من السنة التشريعية بناءً على أنها داخلة تحت قاعدة الشارع: «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

ولتوضيح وجه الخلل في هذه القسمة سنناقش الركنين الأساسين اللذين اعتُمِدَ عليهما في هذه القسمة، وفق الأسس التالية:

الأساس الأول: الاجتهادات النبوية لا تنافي التشريع:

ينبغي إدراك أن قضية وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ مسألة خلافية طويلة الذيل،

عالجها العلماء في كتبهم الأصولية بشيء من الطول، وخلاصة اتجاهاتهم في هذه المسألة ترجع إلى اتجاهين رئيسين:

الاتجاه الأول: من منع وقوعه مطلقاً.

الاتجاه الثاني: من أجاز وقوعه، وهؤلاء اختلفوا على رأيين:

منهم من قصره في الشأن الدنيوي فقط دون الشأن الديني.

ومنهم من أجازه في الشأنين الدنيوي والديني، وهم الأكثر.

وهذا الاتجاه الثاني الذي يجيز الاجتهاد في حق النبي ﷺ، منهم من أدخل اجتهاده في باب العصمة فجعل الاجتهاد منزهاً ابتداءً عن وقوع الخطأ، ومنهم من أخرجه عن حد العصمة فجوز وقوع الخطأ فيه لكن منع من الإقرار عليه، فيكون معصوماً فيها باعتبار المآل، وهو ما عبر عنه بعض الحنفية بالوحي الباطن، فما كان منه ﷺ من تصرفات بمقتضى الوحي ابتداءً هو عمل بالوحي الظاهر، واجتهاده ﷺ الذي وقع إقراره عمل بالوحي الباطن.

فعلى كل حال، الخلاف في جواز الاجتهاد من الرسول ﷺ لا يفيد في توسيع مفهوم السنة غير التشريعية وإخراج هذا اللون من التصرفات جملةً وتفصيلاً من إطار الوحي، إذ أوسع الأقوال الأصولية فيها يمنع من الإقرار على الخطأ، ويؤكد أن الوحي سيعقب ذلك بإقرار أو تخطئة فيؤول الأمر إلى معرفة الحق في المسألة بالوحي إما بالإقرار أو التخطئة والتصويب، ففي النهاية الحكم الشرعي قد استقر سواءً قيل إن النبي ﷺ اجتهد فيه ثم أقره الوحي، أو إن النبي ﷺ كان متبعاً للوحي ولم يجتهد، فمحصلة الخلاف هنا غير مؤثرة بتاتاً.

والمقصود أن كل اجتهاد صدر عن النبي ﷺ وكان فيه خطأ في نفس الأمر فلا بد أن يأتي من الوحي ما يكشف عن وقوع هذا الخطأ، فلا يصح تعكير مبدأ الخضوع

للوحي ومنه السنة بذريعة أن ما كان واقعاً منه ﷺ باجتهاد عرضة للخطأ والصواب، إذ التصرفات الاجتهادية في الأصل باب مضيق، والخطأ في هذا الباب المضيق مضيق، ومتى قُدِّر وقوع شيء منه فسيعقبه بيانٌ يكشف عن وجه الخطأ، فيكون في هذا البيان بيانٌ لمراد الشريعة.

الأساس الثاني: الأصل في التصرف النبوي صدوره عنه باعتبارات النبوة:

ما سبق تقريره من حجية السنة النبوية دال على أن الأصل فيما يصدر من الجناب النبوي أنه صادر بمقتضى النبوة، كقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣، ٤]. وقول النبي ﷺ لعبد الله بن عمرو: «اكتب، فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق»[1]. فلا يصح الخروج عن هذا الأصل إلا مع القرائن المرجحة للخروج عنه، فيأخذ التصرف النبوي بعد ذلك ما يليق به من الأحكام.

وإذا تدبرت أحوال الصحابة مع النبي ﷺ وجدت هذا ظاهراً في تعاطيهم مع ما كان يصدر عن النبي ﷺ من التصرفات، فالأصل أنها موضع للتسليم والانقياد، فإذا اشتبه عليهم طبيعة تصرفٍ معين بادروا إلى السؤال عنه للتحقق، بما يؤكد أو ينفي الطبيعة التي صدر عنها هذا التصرف، بعد وجود قرينةٍ دفعت لحالة الاشتباه، ولو كان مستقراً عندهم أن ما كان من السنة متصلاً بالشؤون الدنيوية أو السياسية أو العسكرية خارج عن التشريع، لما كان ثَمَّ حاجة لهذا التحفظ والسؤال والاستفصال، وإنما كان سؤالهم واستشكالهم ناشئاً عن قضية طارئة على تصرف مخصوص مع استصحاب الأصل الذي تصدر عنه التصرفات النبوية.

ففي قصة خبر تأبير النخل مثلاً، لما ترك الصحابة التأبيرَ متابعةً لظنِّ النبي ﷺ، ثم استبان لهم بعد ذلك أنَّ النبي ﷺ إنما قاله من عنده ظناً وليس عن الوحي، دلَّ هذا

(١) أخرجه أبو داود، وأحمد. وصححه أحمد شاكر، والألباني.

على أن الأصل عندهم في الخطاب النبوي المتعلق بشأن الدنيا أن يكون موضوعاً للتشريع.

يزيد هذا المعنى تأكيداً: ما جرى منهم ﷺ في مقامات أخرى من السؤال والاستفصال لطبيعة القول أو التصرف لمعرفة هل هو محض اجتهاد نبوي قابل للمناقشة أم هو صادر بمقتضى الوحي، ومن أمثلته:

- سؤال الحباب بن المنذر ﷺ للنبي ﷺ يوم بدر: أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله، ليس لنا أن نقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة». فقال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل[1].

- ما قالته الأنصار للنبي ﷺ حين فكر في مشاطرة غطفان تمر المدينة في غزوة الأحزاب، فقالوا له: يا رسول الله، أوحيٌ من السماء، فالتسليم لأمر الله، أو عن رأيك، أو هواك، فرأينا تبعٌ لهواك ورأيك؟ فإن كنت إنما تريد الإبقاء علينا، فوالله لقد رأيتنا وإياهم على سواءٍ ما ينالون منا تمرةً إلا بشرىً، أو قرىً[2].

- ما جرى من بريرة رضي الله عنها حين شفع النبي ﷺ في زوجها أن تعود إليه، فقالت له: يا رسول الله أتأمرني بذلك؟ قال: «لا إنما أنا شافعٌ»[3].

فهذه التساؤلات جميعاً حول بعض التصرفات النبوية المتصلة بشأن دنيوي إذا تأملتها وجدت مبعثها احتمال أن تكون هذه التصرفات صادرة عن الوحي وموضوعة للتشريع، فلما حصل الاشتباه لوجود قرينة وقع التساؤل، فلو قُدّر أن الصحابة فهموا

---

(١) أخرجه ابن إسحاق، كما في سيرة ابن هشام. قال ابن العربي في أحكام القرآن: ثابت. وضعفه الألباني.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير. وقال الهيثمي في المجمع: فيه محمد بن عمرو وحديثه حسن، وبقية رجاله ثقات.

(٣) أخرجه أبو داود، وأحمد. وصححه عدد من أهل العلم، كابن تيمية، وأحمد شاكر، والألباني.

أن ما كان متصلاً بشأن الدنيا مطلقاً خارج عن إطار التشريع لما تساءلوا ولا استشكلوا، ولعرفوا أنهم مخيرون فيه مطلقاً، فلما لم يقع فَهِمْنَا أنهم إنما كانوا يلتزمون بسائر أمره وهو الأصل، والاستشكال طارئ على جزئيات معينة، لوجود قرينته الباعثة على الاستشكال.

الأساس الثالث: حقيقة التمييز بين مقامات التصرفات النبوية:

من المفيد في البحث الفقهي التمييز في التصرفات النبوية بين ما كان واقعاً باعتباره إماماً، أو قاضياً، وبين تصرفه باعتباره مبلغاً، ولهذا آثار عدة، وقد نبه له العلماء، ومن أشهر من قرره الإمام القرافي.

وقد استند بعض المعاصرين إلى هذا التنوع في المقامات لإثبات أن السنة التشريعية هي المتعلقة بجانب التبليغ والفتوى، وأما ما يتعلق بجانب الحكم والسياسة والقضاء فليس من الجانب التشريعي.

وهذا التمييز بين التصرفات النبوية صحيح من جهة الأصل، فبعض التصرفات النبوية صدرت من النبي ﷺ باعتباره إماماً للمسلمين، كإقامة الحدود، وتجهيز الجيوش، وتوزيع الغنائم، كما أن بعض التصرفات صدرت منه باعتباره قاضياً يفصل بين الخصوم، وينظر في البيّنات، فما صدر باعتباره إماماً يكون من الأحكام المتعلقة بالأئمة، وما صدر منه باعتباره قاضياً يكون من الأحكام المتعلقة بالقضاة، فهذا المعنى حق لا شك فيه، لكن هذا ليس له علاقة بإخراج هذه الأبواب من السنة التشريعية، فهي سنة تشريعية لكنها خاصة بالأئمة والقضاة، فهي أحكام شرعية لكنها مخولة للسلطة وليست لآحاد الناس، ثم هي تتفاوت رتبة فمنها الواجب والمستحب والمباح.

الخلل هنا دخل من جهتين:

الجهة الأولى: أنهم نفوا التشريع عن هذه الأحكام، فحكموا أنها من قبيل السنة غير التشريعية، وهذا غلط، فهي تشريع، لكنها مختصة بذوي الولاية، فإقامة الحدود من الواجبات الشرعية لكنها مختصة بالحكام وليست لآحاد الناس، ولا يصح أن يقال إن إقامة الحدود ليست من السنة التشريعية.

الجهة الثانية: أنهم عمّموا الحكم على جميع أحكام السياسة والقضاء، وقاعدة التصرفات متعلقة ببعض ما تصرف به النبي ﷺ باعتباره إماماً أو قاضياً، وليست متعلقة بكل باب السياسة والقضاء، وفرق كبير بين الأمرين، فبعض الأحكام الشرعية السياسية هي أحكام ثابتة للجميع وليست من قبيل التصرفات الخاصة بالأئمة أو القضاة.

والخلاصة أن تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية يمكن قبوله كإجراء فني اصطلاحي لفرز طبائع التصرفات النبوية وما يتصل بها من أحكام، لكن المشكلة هي في تحقيق طبيعة الحدود الفاصلة بينهما، وتحريك تلك الحدود ليخرج بعض ما كان محلاً للتشريع عن أن يكون كذلك، فليس صحيحاً أن تخرج تصرفات النبي ﷺ من إطار الشريعة بذريعة صدور الاجتهاد منه ﷺ، أو بتعدد أدواره الحياتية، وإنما المحكم في تحديد ما يدخل في إطار التشريع منها وما يخرج هو الشريعة نفسها، والتي كشفت عن هذه المسألة بدقة ووضوح.

(٤) كيف نقبل الحديث وقد تأخر التدوين؟

يبدي البعض تشككاً في حفظ السنة النبوية بذريعة أنها لم تدون إلا متأخراً بعد زمنه ﷺ بقرون على يد البخاري وغيره، وقد يُعظّم بعضهم من هذه الشبهة باستحضار نهي النبي ﷺ عن كتابة سنته، ليؤكد تأخر تدوينها عن زمنه ﷺ، وهو ما يفتح الباب واسعاً - بحسب دعواه - للكَذَبَة عليه ﷺ أن يدخلوا في سنته ما شاؤوا، وحين جاءت لحظة التدوين كان كثير من تلك الأحاديث المختلقة قد دخلت على النقلة، بلا فحص أو تمحيص.

والحق أن هذا التصور يحمل ركاماً من المغالطات العلمية، خصوصاً في تصور تاريخ تدوين السنة النبوية، ومعرفة حال علوم الحديث والرجال، إذ يتوهم كثير من الناس أن تدوين السنة إنما ابتدأ مع البخاري مثلاً، وقد يرتفع بعضهم فيزعم أنه ابتدأ قبله مع مالك في موطئه، وهذه مشكلة عميقة تكشف عن حجم سطحية النقد الذي يحمل كثيراً من الناس للتشكّك في حقيقة حفظ السنة النبوية.

وقبل الخوض تفصيلاً في بعض جوانب هذا الموضوع، يجب الانطلاق من تقرير عقدي يصطحب الإيمان بأن ما تحتاج إليه الأمة من سنته ﷺ محفوظ، إذ ما تحتاج إليه الأمة في إقامة دينها يجب أن يكون محفوظاً، وهو ما تفضل الله على هذه الأمة به، ومن أدلته القرآنية قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. فالذكر هنا أشمل من أن يكون مختصاً بالقرآن وحده، بل يشتمل على كل ما أنزله الله تعالى على عبده من الذكر.

ولو سلمنا أن الآية لا تشتمل على السنة، وأن الذكر فيها مختص بالقرآن فيكون الحفظ منصرفاً إليه، فهذا لا ينفي حفظ السنة هنا، إذ السنة مبيّنة للقرآن، ومن كرم الله

ولطفه بعباده أن حفظ لهم ما به بيان القرآن، فما يُحتاج إليه في فهم القرآن من لغةٍ وحديثٍ محفوظ؛ لأن المقصود بحفظ القرآن قيام الحجة، ولا تقوم الحجة على من بلغه القرآن وهو غير متمكن من فهمه ومعرفة معانيه، وهذه المعرفة لن تكمل من دون معرفة سنة النبي ﷺ، فالتكفل بحفظ القرآن يتضمن حفظ ما يبيّن القرآن وهو السنة.

فإذا كان الله قد أمرنا بإقامة الصلاة وأداء الزكاة وصيام رمضان وحج البيت مثلاً، وجاءت مجملة في القرآن، وتفصيلها إنما وردنا عن طريق السنة؛ فلازم حفظ القرآن أن تحفظ تفصيلات السنة مما يتصل بها، وهو أمر بيّن واضح يغني عن الاستطراد في شرحه وتفصيله.

وسينكشف تفصيلاً بإذن الله ما يسَّره الله تعالى من أسباب حفظ السنة على يد علماء الحديث، الذين قاموا بتوفيق الله لهم بأداء واجب رواية الحديث وضبطها، وصيانتها، وحفظها، بل تجاوز الأمر إلى ضبط الكذب والخطأ في الرواية، سعياً إلى مزيد من التحوط لصحيح حديثه ﷺ. ومن تأمل في تاريخ النقل عند الأمم والشعوب لن يجد جهداً يقارب أو يداني الجهد الموجود في هذه الأمة في حفظ سنة نبيها ﷺ، فمفخرة العلوم الإسلامية هي علوم الرواية والنقل، وهو ما يمكن أن يدركه من عايش هذه العلوم وخبرها، فالأمر يرجع إلى ذوق متحصل من المعرفة والعلم، فمن لم يقف على هذه المعارف والعلوم سيكون عاجزاً عن تمام إدراك هذه المعاني فضلاً عن تذوق لذتها، وهو ما سنحاول أن نشير إلى طرف منه إن شاء الله.

لكن قبل بيان شيء من هذا التفاصيل يحسن استعراض ما يتعلق بشبهة نهي النبي ﷺ عن كتابة حديثه، حيث صح من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمْحه، وحدثوا عني، ولا حرج»[1]. وهي شبهة يُتعلق بها لتقرير أمرين:

---

(١) أخرجه مسلم.

الأول: أن السنة ليست بحجة، إذ لو كانت كذلك لما نهى النبي ﷺ عن كتابتها، بل لأمر بذلك. وليس لنا غرض في رد هذه الشبهة فقد سبق بحث ما يتعلق بحجية السنة، لكن من الطريف أن يستدل المرء بدليل ليلغي حجيته، فهو يقول الدليل على أن السنة ليست بحجة هي السنة نفسها، فهل السنة المستدل بها أولاً حجة أم ليست بحجة؟!

الثاني: أن السنة غير محفوظة، إذ إن كتابتها تأخرت كثيراً عن زمانه، بعد أن دخل في السنة ما دخل من الكذب.

والذي يحل هذه الشبهة هو في تجنب القراءة الانتقائية للسنة، وجمع ما ورد عن النبي ﷺ في شأنها، فقد ورد عن النبي ﷺ أحاديث تفيد الترخيص بل الأمر بكتابة سنته، ومن تلك الأحاديث مثلاً: أن رجلاً من أهل اليمن يقال له أبو شاه، قام في أثناء خطبة للنبي ﷺ فقال: اكتبوا لي يا رسول الله. فقال رسول الله ﷺ: «اكتبوا لأبي شاه»[1].

وجاء عن عبد الله بن عمرو بن العاص ؓ قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه، فنهتني قريشٌ، وقالوا: أتكتب كل شيء تسمعه ورسول الله ﷺ بشرٌ يتكلم في الغضب والرضا. فأمسكتُ عن الكتاب. فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأومأ بأصبعه إلى فيه فقال: «اكتب، فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق»[2].

فهذه أحاديث صحيحة صريحة تكشف أن النبي ﷺ أمر بكتابة حديثه، فكيف يجمع بينها وبين ما جاء من النهي عن الكتابة؟

اختلف أهل العلم في ذلك على اتجاهات، أهمها:

١ - **الترجيح**: حيث رجح طائفة من أهل العلم أحاديث الترخيص بالكتابة لكثرتها وشهرتها وقوتها مقارنة بأحاديث النهي عن الكتابة.

---

(١) متفق عليه.

(٢) أخرجه أبو داود، وأحمد. وصححه أحمد شاكر، والألباني.

٢- **القول بالنسخ**: حيث حكم بعض أهل العلم على أحاديث النهي عن الكتابة بأنها منسوخة بأحاديث الأمر بها، وإنما كان النهي في أول الأمر خشية من اختلاط السنة بالقرآن، فلما زال المحذور وانضبط نص القرآن رخص في كتابة السنة.

٣- **أن النهي يتناول مواضع غير مواضع الرخصة**، كقول بعض أهل العلم: إن النهي عن كتابة السنة والقرآن في صحيفة واحدة خشية من اختلاطهما، أو أن النهي عن كتابة السنة هو خاص في وقت نزول القرآن خشية من التباسه بالقرآن، أو أن النهي هو في حَقّ من يُوثق بحفظه، وَيُخَاف اتّكاله على الكتابة إذا كتب، وقيل غير ذلك.

والذي يهمنا إدراك أنه قد استقر الإجماع على مشروعية كتابة السنة من غير خلاف بين أهل العلم، يقول الإمام المحدث الكبير أبو عمرو ابن الصلاح: «ثم إنه زال ذلك الخلاف، وأجمع المسلمون على تسويغ ذلك وإباحته»[1].

ومن الطريف جداً أن يستند من لا يؤمن بحفظ السنة إلى حديثٍ ليدلل من خلاله على عدم حفظها، فهل مثل هذا الحديث محفوظ أم لا؟! فإنه قد جاء من ذات الطرق التي يشك في قدرتها على حفظ الحديث، أم أنه قد تحصل عليها من طريق كشفٍ أو إلهام أو منام!

نفضي الآن إلى معالجة شبهة تأخر تدوين السنة النبوية كذريعة للتشكيك في حفظها بما يؤثر سلباً بطبيعة الحال في مسألة الاحتجاج بها.

وحقيقة هذه الشبهة مبنية على تصور ساذج متعجل لوجود انقطاع ممتد إلى قرنين من الزمان، من زمن النبي ﷺ حتى ظهور مدونات السنة الشهيرة كالبخاري ومسلم والسنن وغيرها، وأنه في زمن هذا الانقطاع تراكمت المرويات الشفهية الباطلة التي وجدت طريقها إلى تلك المدونات الشهيرة.

---

(١) علوم الحديث لابن الصلاح (ص ١٣٨).

والذي ينقض هذه الدعوى هو حُسن التصور لأمرين مهمين:

الأمر الأول: طبيعة نقل سنته ﷺ من زمانه حتى ظهور كتب السنة المعتمدة عند الأمة، حيث توافر لسنته طريقان من الحفظ: حفظ الصدور، وحفظ السطور.

الأمر الثاني: طرائق أهل العلم في التوثق من سنته ﷺ، ومعرفة قواعد التحمل والأداء، وما عاناه أهل العلم من ضبط قواعد علوم الحديث والرجال.

وتحقيق هذين الأمرين يكمن في استعراض تاريخي لواقع نقل سنته ﷺ في حياة الأمة، وهو أمر يصعب استعراضه مفصلاً هنا، لكن سنقوم بتقسيم ذلك إلى حقب متوالية، ونضمّن كل حقبة إشارات مختصرة جداً تكشف عن المطلوب[1]:

واقع حفظ السنة في زمنه ﷺ:

تتجلى مظاهر العناية بالسنة النبوية في زمانه ﷺ في أمور متعددة، من ذلك:

- طبيعة كلامه ﷺ من جهة انتقاء ألفاظه، وطريقة أدائه، فقد صح عن عائشة أن النبي ﷺ كان يحدث حديثاً لو عده العاد لأحصاه[2]. وقالت: «ما كان رسول الله ﷺ يسرد سردكم هذا، ولكنه كان يتكلم بكلام يبيّنه، فصل، يحفظه من جلس إليه»[3]. وجاء عن أنس ﷺ أنه قال: «إن النبي ﷺ كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثاً حتى تفهم عنه»[4].

---

(١) ويمكن الاستفادة بشكل أوسع مما كتبه الدكتور محمد مصطفى الأعظمي في كتابه (دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه)، والدكتور محمد عجاج الخطيب في (السنة قبل التدوين)، والشيخ أحمد السيد في (تثبيت حجية السنة النبوية).

(٢) متفق عليه.

(٣) أخرجه الترمذي، وأحمد. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح لا نعرفه إلا من حديث الزهري. وحسن الألباني وشعيب الأرناؤوط إسناده.

(٤) أخرجه البخاري.

فإذا انضاف إلى ذلك ما علم من فصاحته ﷺ وبلاغته، كان في ذلك سبباً مضاعفاً لحفظ كلامه، كيف وهو مع بلاغته يتجنّب في كلامه وحشي كلام العرب وبعيده، بل يذم من يستعمله، قال ﷺ: «إن الله عز وجل يبغض البليغ من الرجال الذي يتخلل بلسانه تخلل البقرة بلسانها»[١].

- تشجيعه ﷺ ودعوته لنقل أحاديثه، والدعاء لمن فعل ذلك بنضرة الوجه[٢]. وحين وفد عليه بنو عبد القيس حدثهم بكلام ثم أمرهم بحفظه وإخبار من وراءهم به[٣].

- إظهاره الحفاوة بمن كان معتنياً بحديثه من صحابته، كما جرى لأبي هريرة ﷺ حين سأله عن أسعد الناس بشفاعته يوم القيامة؟ فقال له النبي ﷺ: «لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحدٌ أولَ منك، لما رأيت من حرصك على الحديث»[٤]. فقد كان يلاحظ أحوال صحابته، ومن كان حريصاً منهم على ضبط حديثه، وحفظه.

- دعاء النبي ﷺ لبعض صحابته بالحفظ المتقن، ومما اشتهر في هذا دعاء النبي ﷺ لأبي هريرة، فكان من بركة دعائه ﷺ أن رُزق حافظة عجيبة، فلم يستودعها شيئاً من حديث رسول الله ﷺ ونسيه.

---

(١) أخرجه أبو داود، والترمذي، وأحمد. قال البخاري: أرجو أن يكون محفوظاً. وقال الترمذي: حسن غريب من هذا الوجه. وجوّد إسناده ابن مفلح في الآداب الشرعية. وصححه أحمد شاكر، والألباني.

(٢) أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وأحمد، وقال: هذا حديث حسن صحيح. وصححه الألباني.

(٣) متفق عليه.

(٤) أخرجه البخاري.

- عنايته ﷺ بكتابة سنته، ومما يشهد له ما جاء في شأن أبي شاه، وأمره لعبد الله بن عمرو بالكتابة بعدما امتنع عن ذلك، وغير ذلك.

- تحوط النبي ﷺ لسنته وصيانتها من الدخيل، وتحذيره من الكذب عليه كما جاء في أشهر خبر متواتر عنه ﷺ: «إن كذباً علي ليس ككذب على أحد، من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[1].

وتواتُر هذا الخبر يكشف عن شدة انتشار هذا الخبر في زمنه ﷺ وبعد زمانه، وهو ما حمل كثيراً من الصحابة على عظيم التحوط في الرواية عنه ﷺ خشيةً من الوقوع في الخطأ في الرواية فينالهم شيء من هذا الوعيد.

- ارتباط سنته ﷺ بشأن التشريع، فهي مستودع للأحكام الشرعية، وأمر التدين مرتبط ارتباطاً عضوياً بها، وهو ما يعد من أكبر المحفزات لحفظها وضبطها وفرز ما يصح منها وما لا يصح، إذ في حفظها حفظ الدين.

- تعدد زواجاته ﷺ، وهو ما يجعل حياة النبي ﷺ الخاصة في بيته مكشوفةً لعدد كبير من النساء، وهو معنى يتضمنه قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٤]. وواقع روايات أمهات المؤمنين لشأن النبي ﷺ يؤكد هذا.

- استقرار أمر النبي ﷺ في مدة لا بأس بها من دعوته، وتكاثر الأصحاب حوله، وظهور أمره في آخر حياته على جزيرة العرب؛ كله سيسهم إيجاباً في معرفة كثير من أحواله وأقواله وأفعاله، فشتان بين نقل أحوال رجل مطارد، يتنقل سرّاً هنا وهناك، وبين رجل أمره ظاهر، ودعوته مستقرة، وحوله آلافٌ من الرجال، وهو ما تحقق له ﷺ.

---

(١) متفق عليه.

واقع حفظ السنة في زمن الصحابة:

تتجلى مظاهر العناية بسنة النبي ﷺ زمن الصحابة في جملة من الأمور، من ذلك:

- معرفة ما كان عليه الصحابة من شديد المحبة للنبي ﷺ، وشأن المحب أن يعتني بأحوال محبوبه، وهو ما تجلى في كمّ المروي من دقائق أحوال النبي ﷺ، حتى صارت شخصيته ﷺ بجميع تفاصيلها موضعاً للرواية والنقل، فنقلوا حتى سكتاته ﷺ، بل فصّلوا في وصفها فقالوا: فسكت هنية[1]. وكانوا يلحظون اضطراب لحيته ﷺ بالقراءة[2]. وأحصوا ما في لحيته ﷺ من الشيب[3]. بل تأمل رصدهم لدقيق شأنه ﷺ في حجه مثلاً حتى نقل أحد الرواة عنه أنه بال ثم توضأ وضوءاً خفيفاً[4].. فتأمل كيف نقل شأن بوله ﷺ مع عدم اتصال حكم ظاهر به، ثم وصفه لطبيعة وضوئه ﷺ حينئذ.

وهكذا نقلت لنا صورة شديدة التفصيل عن النبي ﷺ حتى صارت سننه وسيرته محطّة مطولةً من محطات التاريخ على نحو لم يقربه فيها رجل آخر.

- عظم ديانة الصحابة ﷺ، وشدة حرصهم على الخير، سيشكّل باعثاً من أعظم البواعث على الحرص لتتبع سنة النبي ﷺ وحفظها؛ لارتباط مصالحهم الدنيوية ونجاتهم الأخروية بها.

- استعمال الصحابة حديث النبي ﷺ في دعوتهم واحتسابهم، وحرصهم على إشاعته بين الناس، وتشددهم مع من يبدي أدنى معارضة لحديثه ﷺ صيانةً لها، وإنكاراً للمنكر، فمن ذلك ما جاء عن سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنكم إليها». قال: فقال بلال

---

(١) أخرجه البخاري.

(٢) أخرجه البخاري.

(٣) أخرجه مسلم.

(٤) متفق عليه.

بن عبد الله: والله لنمنعهن. قال: فأقبل عليه عبد الله فسبه سباً سيئاً، ما سمعته سبه مثله قط، وقال: أخبرك عن رسول الله ﷺ وتقول والله لنمنعهن[1].

وعن أبي قتادة قال: كنا عند عمران بن حصين في رهطٍ منا وفينا بشير بن كعب، فحدثنا عمران يومئذ قال: قال رسول الله ﷺ: «الحياء خيرٌ كله»، أو قال: «الحياء كله خيرٌ». فقال بشير بن كعب: إنا لنجد في بعض الكتب أو الحكمة أن منه سكينةً ووقاراً لله، ومنه ضعفٌ. قال: فغضب عمران حتى احمرتا عيناه، وقال: ألا أراني أحدثك عن رسول الله ﷺ وتعارض فيه! قال: فأعاد عمران الحديث. قال: فأعاد بشيرٌ. فغضب عمران. قال: فما زلنا نقول فيه: إنه منا يا أبا نجيدٍ إنه لا بأس به[2].

وعن سعيد بن جبير أن قريباً لعبد الله بن مغفلٍ خذف، فنهاه وقال: إن رسول الله ﷺ نهى عن الخذف وقال: «إنها لا تصيد صيداً، ولا تنكأ عدواً، ولكنها تكسر السن وتفقأ العين». قال: فعاد. فقال: أحدثك أن رسول الله ﷺ نهى عنه ثم تخذف، لا أكلمك أبداً[3].

- سعي الصحابة لتحصيل ما فاتهم من حديثه ﷺ، خصوصاً ما جرى من صغار الصحابة كابن عباس رضي الله عنه مثلاً، فإنه كان من المكثرين من الرواية عن النبي ﷺ، مع أن ما سمعه من النبي ﷺ مباشرة كان شيئاً قليلاً، إذ توفي النبي ﷺ وهو صغير، ومع ذلك فقد حرص على تتبّع الروايات عن الصحابة حتى صار من أكثر الصحابة رواية للحديث.

- تناوبهم في الجلوس عند رسولِ الله ﷺ طلباً لحديثه، كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «كنت أنا وجار لي من الأنصار في بني أمية بن زيد، وهم من

(١) أخرجه مسلم.
(٢) أخرجه مسلم.
(٣) أخرجه مسلم.

عوالي المدينة، وكنا نتناوب النزول على النبي ﷺ، فينزل يوماً وأنزل يوماً، فإذا نزلت جئته بما حدث من خبر ذلك اليوم من الوحي أو غيره، وإذا نزل فعل مثل ذلك»[١].

- ضبط الصحابة الدقيق لما أخذوه عن النبي ﷺ، فعن محمد بن علي بن الحسين قال: حدث عبيدُ بن عمير عبدَ الله بن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «مثل المنافق مثل الشاة بين الربضين أو بين الغنمين». فقال ابن عمر: لا، إنما قال: كذا وكذا. قال: وكان ابن عمر إذا سمع النبي ﷺ لم يزد فيه، ولم ينقص منه، ولم يجاوزه، ولم يقصر عنه[٢].

وكانوا يؤكدون ما سمعوه من النبي ﷺ أحياناً ليطمئنوا السامع إلى ضبطهم لما سمعوه، فيقول جابر بن عبد الله: بَصَرُ عينيَّ، وسمع أذنيَّ رسول الله ﷺ[٣]. وهذا أبو برزة ﷺ يقول: أحَدِّثك بما سَمِعَت أذناي، ورأت عيناي[٤].

وقال أبو اليسر ﷺ: فأشهد بصر عيني هاتين - ووضع إصبعيه على عينيه - وسمع أذني هاتين، ووعاه قلبي هذا - وأشار إلى مناط قلبه - رسول الله ﷺ، وهو يقول: وساق حديثاً[٥].

وحين سُئِلَ علي بن أبي طالب ﷺ: أنت سمعتَه من محمد ﷺ؟ قال: إيْ ورب الكعبة، إيْ ورب الكعبة[٦]. وقيل له: يا أمير المؤمنين، آللهِ الذي لا إله إلا هو، لَسَمِعتَ هذا الحديثَ من رسول الله ﷺ؟ فقال: إي، والله الذي لا إله إلا هو، حتى استحلفه ثلاثاً، وهو يحلف له[٧].

---

(١) أخرجه البخاري.
(٢) أخرجه الدارمي.
(٣) أخرجه أحمد.
(٤) أخرجه أحمد.
(٥) أخرجه مسلم.
(٦) أخرجه عبد الله ابن الإمام أحمد في السنة.
(٧) أخرجه مسلم.

وكذا قيل لأبي أمامة: أبرأيك قلتَ: هؤلاء كلاب النار، أو شيء سمعتَه من رسول الله ﷺ؟ قال: إني لجريءٌ! بل سمعتُه من رسول الله ﷺ غيرَ مرة ولا اثنتين ولا ثلاثاً. قال: فعَدَّ مراراً[1].

وقال عمرو بن ميمون، قال: ما أخطأني ابن مسعود عشية خميس إلا أتيته فيه، قال: فما سمعته يقول لشيءٍ قط قال رسول الله ﷺ، فلما كان ذات عشية قال: قال رسول الله ﷺ. قال: فنكس. قال: فنظرت إليه، فهو قائم، محللة أزرار قميصه، قد اغرورقت عيناه، وانتفخت أوداجه. قال: أو دون ذلك، أو فوق ذلك، أو قريباً من ذلك، أو شبيهاً بذلك[2].

وكان أنس ﷺ إذا حدث عن رسول الله ﷺ حديثاً، قال: أو كما قال رسول الله ﷺ[3].

- الحرص على ضبط حديثه ﷺ كتابة، ولذا فإن مشروع كتابة السنة ابتدأ في الحقيقة على أيديهم، وممن اشتهر بالعناية بذلك عبد الله بن عمرو ﷺ حتى توهم أبو هريرة أنه أكثر حديثاً منه[4]. وهو خبر يكشف عن روح المنافسة بين الصحابة في حفظ سنته ﷺ.

وقد كان لعبد الله بن عمرو صندوق ذو حلق يجمع فيها ما كتبه من حديث النبي ﷺ[5]. كما كان له صحيفة يعتز بها يلقبها بالصادقة[6].

---

(١) ٦) أخرجه أحمد. وصححه شعيب الأرناؤوط.
(٢) أخرجه ابن ماجه. وصححه البوصيري، والألباني.
(٣) أخرجه الدارمي في سننه.
(٤) أخرجه البخاري.
(٥) أخرجه أحمد.
(٦) أخرجه ابن سعد في الطبقات (٢/ ٣٧٣).

- يؤكد شأن كتابة الصحابة لحديثه ﷺ ما كان يجري بينهم من كُتب ومراسلات تتضمن ذكر بعض حديثه ﷺ، فهذا أبو بكر الصديق ﷺ يكتب كتاباً فيه مقادير الزكاة، وتفاصيل أحكامها عن رسول الله ﷺ[١].

وكتب عمر إلى أميره بأذربيجان وذكر له حديثاً[٢]. وكتب جابر بن سمرة ﷺ إلى عامر بن سعد بن أبي وقاص حديثاً[٣]. وكتب عبد الله بن أبي أوفى ﷺ لعمر بن عبيد الله[٤].

بل كان بعضهم يرسل إلى بعض في طلب الحديث، فهذا معاوية يرسل لعائشة يطلبها شيئاً سمعته من النبي ﷺ، فترسل له بحديث: «إنه من يعمل بغير طاعة الله يعود حامده من الناس ذاماً»[٥].

- بل كانوا ﷺ ينشئون الأسفار في تتبع حديث النبي ﷺ، حتى إن بعضهم قد يُحدث سفرة في طلب حديثٍ واحد، كما جرى من جابر بن عبد الله ﷺ وسفره لعبد الله بن أنيس إلى الشام في طلب حديث واحد[٦]. وسفره أيضاً لمسلمة بن مخلد بمصر ليسأله عن حديث واحد ويرجع[٧]. وقد وقع ذات الأمر من أبي أيوب الأنصاري ﷺ حيث سافر لعقبة بن عامر بمصر فلما لقيه قال: حدثنا ما سمعته من رسول الله ﷺ

---

(١) أخرجه البخاري.
(٢) أخرجه مسلم.
(٣) أخرجه مسلم.
(٤) أخرجه البخاري.
(٥) أخرجه الحميدي في مسنده. وقال البوصيري: رجاله ثقات. وقال شعيب الأرناؤوط: سنده رجاله ثقات.
(٦) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير.
(٧) أخرجه الرامهرمزي في المحدث الفاصل (٢٢٣).

في ستر المسلم لم يبق أحد سمعه غيري وغيرك. فلما حدثه ركب أبو أيوب راحلته وانصرف عائداً إلى المدينة وما حل رحله[1]. فمبادئ الرحلة في طلب الحديث ابتدأ من جيل صحابة النبي ﷺ.

- تحوط الصحابة في شأن الرواية وتثبّتهم من صحة الروايات، وهو ما يكشف أن أصول التثبت من صحة الرواية وجدت في زمن صحابة النبي ﷺ، وانتقلت لمن بعدهم، كما جرى من عمر بن الخطاب ﷺ في حديث الاستئذان. وكقول علي ﷺ، قال: كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله بما شاء منه، وإذا حدثني عنه غيري استحلفته، فإذا حلف لي صدقته، وإن أبا بكر ﷺ حدثني، وصدق أبو بكر، ثم ذكر حديثاً عن النبي ﷺ[2].

- حرص الصحابة على أداء أمانة الرواية لمن بعدهم، فهذا أحدهم يأتي بماءٍ في إناء ليعلّم التابعين وضوء النبي ﷺ[3]. والآخر يصلي أمامهم مريداً تعليمَهم صلاة رسول الله ﷺ[4].

وكان بعضهم يبلِّغ أحاديث النبي ﷺ في مقام عام على منبر رسول الله ﷺ، كما فعل عمر ﷺ حين روى حديث: «إنما الأعمال بالنيات»[5].

واقع حفظ السنة في زمن التابعين:

حرص التابعون على ملازمة الصحابة وجمع أحاديثهم وكتابتها، ومن ذلك أن

---

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (١/ ٣٩٢).

(٢) أخرجه أحمد، وأبو داود، والترمذي. قال ابن عدي: أرجو أن يكون صحيحاً. وحسن إسناده ابن كثير، وابن حجر.

(٣) أخرجه البخاري.

(٤) أخرجه البخاري.

(٥) أخرجه البخاري.

عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب كان يقول: كنت أنطلق أنا، ومحمد بن علي أبو جعفر، ومحمد بن الحنفية، إلى جابر بن عبد الله الأنصاري فنسأله عن سنن رسول الله ﷺ وعن صلاته، فنكتب عنه ونتعلم منه[1].

وهذا أحد سادة التابعين علماً وفقهاً وعبادة عروة بن الزبير يقول: «لقد رأيتني قبل موت عائشة بأربع حجج وأنا أقول: لو ماتت اليوم ما ندمت على حديث عندها إلا وقد وعيته»[2].

فهذا يكشف عن شدة عناية هذه الطبقة بالاستفادة من الطبقة السابقة، وهي استفادة تكشف عن حيوية الإسناد في هذه الأمة، وعدم وقوع انقطاع فيه.

- وقد حرص التابعون على توثيق السنة كتابة، وهو أمر يمكن استكشافه بنماذجه وصوره تفصيلاً في رسالة الدكتور محمد مصطفى الأعظمي الشهيرة: (دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه)، والتي نال بها درجة الدكتوراة من جامعة كامبريدج بامتياز؛ فقد تتبّع فيها أسماء الذين كتبوا الحديث من الصحابة والتابعين وتابعيهم، وقام بجهد كبير في هذا التتبع، ووصل إلى نتائج مذهلة: ففي طبقة القرن الأول من التابعين رصد ثلاثةً وخمسين ممن كتبوا الحديث، أو كتب عنهم، وفي طبقة تابعي القرن الثاني تتبع تسعةً وتسعين تابعياً ممن كتبوا، أو كتب عنهم، وهذا يدل على انتشار كتابة الحديث في زمن التابعين، على خلاف ما يدعيه المنكرون. وقد تولى الخليفة التابعي عمر بن عبد العزيز ﷺ الاهتمام بقضية تدوين السنة وشجع أهل العلم على القيام بأدوارهم في هذا[3].

---

(١) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٥/ ٢٠٦).

(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي (٤/ ٤٢٤).

(٣) أخرجه البخاري.

- ومن أهم ما يكشف عن عناية التابعين على ضبط سنة النبي ﷺ، ظهور العناية الكبيرة بشأن الإسناد ومعرفة أحوال الرواة، وفي ذلك قال محمد بن سيرين: لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم[1]. وكان يقول: إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم[2].

وقد كان محمد بن سيرين نفسه شديد الحرص والعناية بشأن الإسناد والتفتيش في أحوال الرواة، قال علي ابن المديني: كان ممن ينظر في الحديث ويفتش عن الإسناد، ولا نعرف أحداً أولَ منه: محمد بن سيرين، ثم كان أيوب وابن عون، ثم كان شعبة، ثم كان يحيى بن سعيد، وعبد الرحمن [3].

حفظ السنة في زمن أتباع التابعين:

استمرت العناية برواية حديث النبي ﷺ قائماً، واستمر احتفاء الأئمة بالإسناد لم ينقطع، ورحم الله ابن المبارك الذي قال: الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء.

وتميزت هذه الحقبة بكتابة المصنفات في جمع السنة، فمع وجود الكتابة في زمن النبي ﷺ، إلا أنها لم تكن على نحو مصنف مرتب، إنما كان يكتب للحفظ والمراجعة فقط، أما في هذه الطبقة فصار الاهتمام بالتصنيف المرتب والمبوب، وهو مظهر يؤكد شدة العناية بسنة النبي ﷺ، وأنه أمر مبكر، ويدفع توهمات من يظن أن الأمر ابتدأ بالبخاري أو مسلم، فممن صنف من أئمة الحديث: ابن جريج، والأوزاعي، ومحمد

---

(١) أخرجه مسلم في مقدمة الصحيح.
(٢) أخرجه مسلم في مقدمة الصحيح.
(٣) شرح علل الترمذي لابن رجب (١/ ٣٥٥).

بن إسحاق، ومَعْمر بن راشد الأزدي، وسعيد بن أبي عَرَوبة، ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة، وسفيان بن عيينة، والربيع بن صبيح، وجرير بن عبد الحميد، وابن المبارك، ومالك بن أنس، وسفيان الثوري، وحماد بن سلمة، وغيرهم رحمهم الله جميعاً[1].

زمن اتساع دائرة التأليف والتصنيف:

تعدُّ هذه المرحلة والممتدة من القرن الثاني حتى القرن الثالث الهجري مرحلةً ذهبيةً في جمع السنة النبوية، حيث ظهر علماء أفذاذ عندهم من التمكن والدراية بالحديث والأسانيد والعلل والرجال ما تفاخر به هذه المرحلة.

فقد اجتمع في هذه المرحلة أئمة كبار: كيحيى القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وأبو حاتم الرازي، وأبو زرعة الرازي، وجماعة كبيرة جداً من المحدثين. وتطورت عملية التصنيف لتظهر أنواع جديدة من التأليف، فالبخاري مثلاً سعى إلى جمع الأحاديث التي هي في الذروة العليا من الصحة، ليتبعه غيره كالإمام مسلم عليه رحمة الله، ثم ظهرت كتب السنن وغيرها، والتي قصد أصحابها جمع الأحاديث وفق تبويبات لها منهجيتها الخاصة.

والحقيقة التي ينبغي إدراكها هنا أن الأحاديث المضمنة في هذه الكتب لم تظهر في هذه الحقبة فجأة كما قد يتوهمه بعض الناس، بل وقعت لأصحابها متصلة الإسناد بمن فوقهم حتى تصل إلى الجناب النبوي، في جهد علمي تراكمي، يعتمد فيه المتأخر جهد المتقدم ويبني عليه، في سلسلة علمية لم تنقطع، بل إن كثيراً من الأحاديث الموجودة في هذه الكتب هي في الحقيقة انتخابٌ من كتب من فوقهم، حيث وقعت هذه الكتب لهم متصلة الإسناد مشافهةً، فسمعوا أحاديثها حديثاً حديثاً ممن حدثهم

---

(١) انظر: شرح علل الترمذي لابن رجب (١/ ٣٤١-٣٤٣).

بهذا الكتاب، والذي بدوره سمعها ممن فوقه، فوقعت لهم هذه الكتب سماعاً وكتابةً، وهو ما يزيدنا اطمئناناً ووثوقاً بصحة ما نقلوا ودقته، فإذا عقدنا المقارنة بين الفرع (الكتاب الناقل) والأصل (الكتاب المنقول) ونظرنا في تلك الأحاديث، تضاعف اطمئناننا إلى عظيم الدقة العلمية التي أحكمها أئمة الإسلام في الرواية، وتبدد كل مظهر لذاك الوهم السخيف الكاذب: وهو أن عمل أئمة الحديث مستأنف في هذه الحقبة، وأنه منقطع الصلة عمن فوقه.

فهذا الإمام البخاري مثلاً يروي بإسناده حديثاً فيقول: حدثنا عبد الله بن يوسف، قال: أخبرنا مالك، عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن يحيى بن حبان، عن عمه، واسع بن حبان، عن عبد الله بن عمر، أنه كان يقول: إن ناساً يقولون إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس. فقال عبد الله بن عمر: لقد ارتقيت يوماً على ظهر بيت لنا، فرأيت رسول الله ﷺ «على لبنتين، مستقبلاً بيت المقدس لحاجته». وقال: لعلك من الذين يصلون على أوراكهم؟ فقلت: لا أدري والله. قال مالك: يعني الذي يصلي ولا يرتفع عن الأرض، يسجد وهو لاصق بالأرض[(١)].

فهذا حديث كما تراه يرويه البخاري من أحاديث الموطأ متصل الإسناد إلى مالك، وهو متصل من طريق مالك في الموطأ إلى النبي ﷺ، بل ينقل البخاري كلام مالك من الموطأ لنطمئن تماماً على أن الحديث المنقول هو من الموطأ حقاً، وهو الواقع بمراجعة الموطأ، فيظهر لنا الحديث بالتعليق حرفاً بحرف.

والمقصود أننا أمام ظاهرة علمية تراكمية اندمج فيها الجهد العلمي السابق في اللاحق عبر أداة الإسناد، وحدثت فيه عملية ابتلاع علمي ممنهج لصُحُفِ الصحابة، ونُسُخِ التابعين، ومُصَنَّفَات تابعي التابعين، لتأخذ أحاديثهم مواضعها من مصنفات

---

(١) أخرجه البخاري.

الأئمة المتأخرين عنهم، فما تضمنته هذه المصنفات من الحديث ليست أحاديث جديدة اكتشفت في لحظة علمية متأخرة، وإنما هي انتخاب دقيق من مدونات حديثية سابقة، ساعد على تشكّلها وتضمينها تقاليد رواية الكتب بالأسانيد.

ثم إنه تشكلت أيضاً على ضفاف الإسناد والمتن علوم مساندة، تسعى إلى ضبط كل صغيرة وكبيرة تتعلق بهما، فانتشر التأليف في تواريخ الرجال، ورواة الحديث، والجرح والتعديل، وعلوم المصطلح، والعلل والسؤالات، إضافة إلى غريب الحديث، وشروح كتب السنة، والتخريج، والمستخرجات، والمستدركات، وغير ذلك.

فقد جمع البخاري كتاباً كبيراً في رواة الحديث قبل أن يجمع كتابه الصحيح. ودوّن أصحاب الإمام أحمد وابن معين وابن المديني كلام أئمتهم في الرجال والعلل والتصحيح والتضعيف في كتب متعددة سميت بالمسائل. وصنف ابن أبي حاتم كتابَ الجرح والتعديل، ومسلمٌ كتابَ التمييز ومقدمة الصحيح، والترمذيُّ العللَ، وأبو داود رسالةً إلى أهل مكة، وبلغ علم الحديث غاية نضجه، وتمام استوائه.

وهذه حقيقة يصعب على من لم يقرأ في علوم الحديث المتنوعة أن يتصورها، فمن أعظم جوانب العبقرية في تاريخ هذه الأمة العلمي تلك العلوم الكثيرة التي أسست لضبط شأن الرواية والتحقق منها والتمكن من فرز صحيح السنة من ضعيفها.

ويكفي لتذوق طرفٍ من هذا الشأن أن تطالع بعض مختصرات كتب المصطلح لتطلع بنفسك على حجم التقسيمات الفنية الدقيقة لفرز مراتب الرواية عن النبي ﷺ، ولتتأكد بنفسك على عبقرية هذا المنهج واتكائه على معطيات عقلانية تحقق أكبر قدر من الضمانة الممكنة لحفظ سنة النبي ﷺ، وتدرك كمية الجهل والعبثية في دعاوى الطاعنين في هذه المنهجية، وأن جمهور ما قالوه إنما نشأ من جهل حقيقي بتفاصيل هذه العلوم، لا عن شبهات تشكيكية حقيقية ناشئة من بحث وتدقيق وتحرٍّ.

وإذا تدبرت ما سبق استعراضه من تاريخ علمي مختصر يكشف عن عناية الأمة بسنة النبي ﷺ، وجدت أنه لم يقم على ركيزة واحدة وهو النقل المكتوب، وإنما تعاضد معه الأخذ من أفواه الرجال، فلم يكن الأمر قاصراً عندهم على مجرد الاطلاع على الكتب والاعتماد عليها، وإنما تزاوج النقل سماعاً مع الضبط كتابةً، وتعاضدَ ضبط الصدور وضبط السطور لضمان حفظ سنة النبي ﷺ.

بل من تأمل واقع الحياة الاجتماعية في تلك العصور، وكيف امتزجت كثير من الأحوال العلمية بحياة عامة الناس، حتى صار الأمهات والآباء يدفعون بصغارهم لتحصيل الحديث، وظهرت الحلقات العلمية التي يقصدها الآلاف في كل مكان، وبرزت الرحلة في طلب الحديث، وكيف أسهم هذا الجو العلمي والاجتماعي والتربوي إيجاباً في إشاعة الاهتمام بعلوم الحديث بمساراته كافة؛ فسيتأكد من حجم عناية الأمة بجميع طبقاتها بسنة النبي ﷺ، وهي قضية يصعب على من لم يقرأ شيئاً من تاريخ تلك الحقبة أن يتصورها، أما من قرأ طرفاً ولو يسيراً من ذلك فلن يجد في نفسه قبولاً للشبهات المشككة والطاعنة في جهود أئمة الإسلام في صيانة السنة النبوية.

والخلاصة أن الطعن في حفظ السنة بدعوى عدم تدوينها مبكراً دعوى تكشف عن جهلٍ شديد بتاريخ الرواية وطبيعتها وما حظيت به من جوانب العناية المختلفة، فالتدوين كما رأينا وُجد مبكراً في زمن النبوة، وقد سار يداً بيد مع التلقي الشفهي عبر بوابة الإسناد، وفق مساعٍ عظيمة لضمان حفظ سنته ﷺ، والتي بلغت الغاية في التثبت والتحوط.

(٥) ليس هناك دليل قطعي

من المقولات الغريبة في المشهد الفقهي المعاصر، المطالبة في مسائل الشريعة بالأدلة القطعية دون الأدلة الظنية، فإذا ما حكيت إيجاب مسألة أو تحريمها قال لك بعضهم: هل فيها دليل قطعي؟ وكأنَّ الأحكام الشرعية لا تنبني إلا على القطعيات، وأن ما لم يكن بهذه المثابة من الأدلة مُطرح الدلالة لا يؤخذ به.

وما من شك في أن جعل مناط الالتزام بالنص كونه قطعي الثبوت قطعي الدلالة، قول باطلٌ، وما يلزم منه لوازم باطلة، إذ دائرة التعبد بمقتضيات النصوص أوسع دائرةً من هذا، فالعبد ليس مطالباً بالعمل بما جزم بمراد الله تبارك وتعالى فيه، وإنما هو مطالب بالعمل بما اعتقد أو غلب على ظنه أنه مراد له تبارك وتعالى، إن كان عالماً مجتهداً فبنظره في مصادر التلقي الشرعية، وإلا فباتباع أهل العلم عبر سؤالهم والاختيار من أقوالهم باجتهاد يصلح من مثله بما يرجو أن يبلغه مراد الله تبارك وتعالى.

وقد بيّن الله تبارك وتعالى مرجع الاحتكام في حال الخلاف فقال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]. وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

ثم إن الله بيّن لنا أنه أنزل هذا الوحي المحتكم إليه على طبيعة ثنائية، فمن نصوصه ما هو محكم، ومن نصوصه ما هو متشابه، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

فالنص الشرعي إما أن يكون قطعياً يقينياً أو يكون ظنياً، والقطعية قد تكون في الثبوت والدلالة أو في واحد منهما، والظنية كذلك، والواجب الأخذ بالنص، فإذا كان:

- النص قطعياً في الثبوت والدلالة، فالأخذ به متعينٌ واجبٌ والمخالف له مذمومٌ، فإن خالف مقتضى النص مع عدم اعتقاد قطعيّته فقد يُعذر بالتأول والجهل ونحوه بحسب حاله. أما إن اعتقد قطعية النص ورده ولم يُسلِّم لمقتضاه فكأنه كافح النبي ﷺ برد أمره وخبره فيترتب عليه أحكامه وآثاره من الكفر والإثم ونحوه.

- أما إن كان النص ظنياً فالأخذ به والإذعان لدلالته متعينٌ أيضاً، ولا يلغي وصف الظنية حجيته، وإنما يتعين الأخذ به بحسب ما ترجح لقارئه من المعنى، فمتى اعتقد المرء أن النص دالٌّ على كذا فواجب عليه العمل بحسب اعتقاده، فإن اعتقد من النص معنىً أو غلب على ظنه ثم تركه فقد أخل بأداء واجب التسليم ولحقه الذم.

وينبغي ملاحظة أن ظنية النص تمنع من الحكم على من خالف في ثبوته أو فهمه بأنه تارك للتسليم ضرورةً، بل قد يكون مُسلِّماً للنص بمقتضى فهمه شريطة أن يؤدي الاشتراطات الشرعية الصحيحة الموصلة لفهم معتبر من النص، أو سالكاً سبيلاً صحيحاً في ترجيح ثبوت النص من عدمه.

وفي مفهوم القطع والظن لا بد من إدراك أصلين مهمين:

الأول: أن معيار القطعية والظنية الذي تترتب عليه أحكامهما، هو معيار أهل السنة والجماعة فيهما لا المعايير المبتدعة التي قد توسع دلالة الظنية لتدخل في طياتها بعض النصوص القطعية، كجعل السنة ظنية كلها، أو رد خبر الآحاد في مسائل العمل، أو الاعتقاد مطلقاً، أو ادعاء ظنية الدلالة النقلية بإطلاق أو نحو ذلك؛ فهذه أقوال باطلة قائمة على معايير غير صحيحة في تحديد ما هو قطعي وما هو الظني.

الثاني: أن تقسيم القضايا والمسائل وتنويعها إلى قطعي وظني ليس حاسماً في كل مسألة بحيث يمكن فرز المسائل جميعاً بضابط قطعي، وكأنَّ بين هذا القسم وذاك حدوداً فاصلة قاطعة، بل الأمر يتفاوت في بعضها من عالِمٍ لآخر، ومن مسألة لأخرى، فمن المسائل ما يكاد أن يكون قطعياً، ومنها ما يتأرجح بين القطعية والظنية، فالاجتهاد كما قد يقع في حكم المسألة فقد يقع أيضاً في تصنيف المسألة وإعطائها الرتبة المناسبة لها، فلدينا إذاً ثلاث دوائر من المسائل:

- مسائل قطعية بلا إشكال.

- مسائل ظنية بلا إشكال أيضاً.

- مسائل مشتبهة يختلف في تقدير وزنها الشرعي أهل العلم، ويتردد الناظر فيها هل هي ملتحقة بالقطعيات أو الظنيات.

ووجود مثل هذا التردد في بعض المسائل هل هي قطعية أو ظنية، لا يلغي حقيقة هذه المراتب ذاتها، فإنه كثيراً ما يقع التردد في بعض مفاهيم الشريعة وتقسيماتها إلحاق بعض الأفراد بها، فلا يكون مثل هذا التردد مبطلاً لها، مثل التردد في تعيين أفراد (الضروريات والحاجيات والتحسينيات)، فلا يصح أن يكون التردد هذا سبباً للقول بأن لا وجود لأحكام ضرورية أو حاجية أو تحسينية!

وكالتردد في اليسير المعفو عنه، وهو مستعمل بكثرة في عددٍ من المسائل الفقهية في الطهارات والأموال والأشربة وغيرها، فهل يقال: لا يوجد فرق دقيق بين اليسير والكثير، وبناءً عليه فلا وجود لفرقٍ بين القليل والكثير في أي حكمٍ مطلقاً؟!

ومثل ذلك التردد في الذرائع الموصلة إلى الحرام، فلا يمكن الجزم في كل الأحوال بتفريق دقيق بين الغالب المؤثر وما ليس بمؤثر، فهل يعني أنه لا أثر للذرائع في الشريعة مطلقاً!

والمراد: أن وجود إشكال في تعيين بعض أفراد المفاهيم والمعايير والضوابط الشرعية، لا يلغي أصل هذه المعايير والضوابط، بل الواجب استفراغ الوسع في بلوغ المراد الشرعي منها.

وبعد إدراك ما سبق، وأن سلب وصف القطعية لا يلغي حجية الدليل بإطلاق، بل الدليل الظني الثابت حجة أيضاً، **وإلغاء حجيته واشتراط القطعية له لوازم وآثار فاسدة، منها:**

١- عدم إلزامية الوحي إلا في محال الإجماع القطعي، إذ إن النص الظني مظنة وقوع الخلاف غالبًا، وجعل هذا الشرط لإلزامية الوحي قول باطل ما قال به عالمٌ قط، يقول ابن حزم: «ولو أن امرأ لا يأخذ إلا بما اجتمعت عليه الأمة فقط ويترك كل ما اختلفوا فيه مما قد جاءت فيه النصوص لكان فاسقًا بإجماع الأمة»[1]. ويقول: «وبالجملة فهذا مذهب لم يخلق له معتقد قط، وهو ألا يقول القائل بالنص حتىٰ يوافقه الإجماع، بل قد أصبح الإجماع علىٰ أن قائل هذا القول معتقداً له كافرٌ بلا خلاف، لرفضه القول بالنصوص التي لا خلاف بين أحد في وجوب طاعتها»[2].

٢- هدر كثيرٍ من أحكام الشريعة، فإن دائرة الأحكام الظنية من أحكام الشريعة واسعة جداً، فإذا جعلت من شرط الاحتجاج بالدليل قطعيته لزمك عدم إعمال الأدلة الظنية، وعدم إعمالها مفضٍ لاطراح العمل بهذه الدائرة الواسعة من الظنيات.

٣- أنه قد يفضي بصاحبه إلى التهاون في الأحكام القطعية أيضاً؛ لأنه حين يتعامل مع نصوص الشريعة وأدلتها وهو يشترط عليها أن تكون قطعية، ويطرح من الوحي ما لم يكن بمثل هذه المثابة؛ سيضمحل من قلبه التعظيم الواجب للوحي، والشعور

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٢/ ٢٠٨).
(٢) الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٣٦٧).

بواجب العمل به، ثم لا يلبث أن يقع أسير الهوى، فإذا أقبل على نص سَهَّلَ على نفسه ادعاء بأنه لم يُحصِّل القطع بعد، لأن القطع تابع للإيمان، وقد يكون النص مفيداً للقطع فعلاً، لكن لم تنشط نفسه لبذل النظر الذي يكشف له عن قطعية هذا النص، وهذه حال يدركها من تدبر في حال كثير من مشترطي القطعية في الأدلة، فتجدهم إن كوشفوا بدليل قطعي على خلاف آرائهم ادعوا متعجلين بأن الدليل ظني وليس محلاً للإلزام الشرعي.

وقد تزداد المشكلة عند بعض الناس حين يُضيق من دائرة القطعيات فيجعل أي مخالفة ولو كانت شاذة قادحةً في القطعية، وأي احتمال ولو كان ضعيفاً جارحاً لها، بل قد لا يتورع بعضهم عن التعلق بأدنى شبهة لنزع وصف القطعية عمّا خالف هواه من الأدلة.

وترى بعض من ابتلع هذا التصور المنحرف من المسلمين يشاهد تحريف دين الله وشريعته ولا يتحرك فيه ساكن؛ لأنه بزعمه لم ينكر قطعياً! فكل ما يقوله له شبهة في ثبوت أو دلالة! فيؤول الأمر إلى إسباغ الاحترام على ما كان قطعياً عنده فقط، أما ما خرج عن هذه الدائرة فلا حرمة له ولا كرامة.

وإن سألت: لماذا لم تكن أحكام الشريعة كلها على طبيعة واحدة في القطعية؟

فالجواب: أن كمال حكمة الله تعالى اقتضت ذلك لأمورٍ منها:

- **الفتنة والابتلاء**، وهو ما يظهر من آية الإحكام والتشابه، حيث قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧].

وقال ﷺ بعد ذكره لهذه الآية: «فإذا رأيت الذين يَتَّبِعُونَ ما تشابه منه فأولئك الذين سَمَّى اللَّهُ فَاحْذَرُوهُمْ»[1].

- استخراج عبودية الاجتهاد من أهل العلم، فإن العالم إذا أفرغ وسعه في تطلب مراد الله تعالى، كان في جهده هذا عبودية مطلوبة يثيب الله عليها، وفي ذلك يقول النبي ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[2].

- تفاوت الأحكام بحسب أهميتها وتحقيقها للمصالح ودفعها للمفاسد، فأحكام الشريعة ليست على درجة واحدة، فمن يشترط القطع يريد أن تكون الأحكام كلها على درجة واحدة، وهذا ينافي عموم الشريعة وشمولها، وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ومراعاتها مصالح المكلفين في الدنيا والآخرة.

والمقصود أن من المقولات الباطلة الرائجة توهم وجوب بناء الأحكام الشرعية على الأدلة القطعية، وهو وهم فاسد تكذبه طبيعة الأدلة الشرعية ذاتها، وممارسات علماء الأمة في القديم والحديث. ونظرة عجلى في المدونة الفقهية تكشف عن حجم الفروع الفقهية المبنية على الظنيات، بل مثار الخلاف بين الفقهاء إنما وقع في جمهور عريض منه على الطبيعة الظنية لكثير من أدلة الشريعة.

---

(١) أخرجه البخاري.

(٢) متفق عليه.

(٦) المسألة فيها خلاف

هذه مقولة تتكرر بين الناس، وهي تعبّر عن معنى شرعي صحيح، فالأحكام الفقهية ليست كلها محل اتفاق بين أهل العلم، بل منها ما هو محل لإجماعهم، ومنها ما ليس كذلك؛ إذ النصوص الشرعية ليست كلها قطعية لا تحتمل الخلاف، بل منها القطعي المحكم ومنها ما هو دون ذلك، وهذا التفاوت الواقع في الأدلة هو من أهم أسباب وقوع الاختلاف بين الفقهاء، وتعددت بسببه المدارس والمذاهب الفقهية، وكلها تبحث في ثبوت الأدلة وصحتها، وتنظر في دلالة تلك الأدلة، ولهم قواعد ومرجحات في ذلك.

وهذا الخلاف الفقهي معروف بين المسلمين من قرون، فهو ليس شيئاً جديداً، كما أنه ليس شيئاً غريباً، فعامة المسلمين يدركون أن العلماء يختلفون، وأن الأحكام الشرعية ليست كلها في مرتبة واحدة من جهة القطعية والاتفاق، ولهذا نشأت المذاهب الفقهية وانتشرت في العالم الإسلامي على امتداد تاريخه، وأصبح من العرف السائد أن يكون لأهل كل بلد مذهب معين شائع بينهم وتكون فتاواه هي المنتشرة، وعلى وفقه يحكم القضاء ويفصل بين خصومات الناس، وربما يشاركه في بعض الأحيان مذهب أو أكثر، ولكل بلد أوضاعه في ذلك.

فليس القصد من إطلاق هذه المقولة (في المسألة خلاف) إخبارنا بهذه الحقيقة البدهية، وإنما يقع التذكير بها للإشارة إلى نمط معين يراه المُذكِّر لكيفية التعامل مع الأحكام المختلف فيها، فمطلقها يريد أن يقرر من خلالها عدم جواز فرض اختيار فقهي أو رؤية مذهبية وجعله من قبيل الدين اللازم الذي لا يجوز لأحد الخروج

عنه متى كان ذلك الخيار أو تلك الرؤية في مسألة اجتهادية يسوغ فيها الخلاف، فثم مذاهب واجتهادات معتبرة، والواجب البحث عن مراد الله ومراد رسوله ﷺ، فليس ترجيح هذا الملزم باختياره بأولى من ترجيح من خالفه، وليس له أن يجزم بأن ترجيحه هو عين مراد الله ومراد رسوله ﷺ.

وهذا المعنى كما ترى في الجملة صحيح، وهو رد صحيح على من يغلو في تعطيل الخلاف الفقهي وعدم الاعتداد به، ويحكم بلزوم الأخذ برأيه وترجيحه فيما كان موضعاً للاجتهاد.

لكن هذه المقولة قد تتمدد فيتجاوز بها قائلها حدودها المعتبرة، ويقع في أخطاء غير سائغة، ومن ذلك:

١) تتبع الرخص:

إذ يصبح همُّ الشخص في البحث عن الأيسر والأسهل في كل مسألة، فلا يكون قصده معرفة الحكم الشرعي، ولا سؤال من يثق بعلمه ودينه، وإنما يريد من يفتي له بالرخصة، وإذا وجد أي فتوى بالرخصة تمسك بها في كل مسألة بغض النظر عن قائلها ومستندها، ولذا فهو حين يقول: في المسألة خلاف، فإنما يريد أن يتخذ من هذه المقولة تكأة في فتح باب التخيير في الأقوال الفقهية فينتقي منها ما يناسبه، وهذا لا شك مخالف لمنهجية النظر الفقهي في الخلاف، فإن العلماء مع وقوع الخلاف بينهم إلا أنهم متفقون على تحريم تتبع الرخص بهذه الطريقة، لسبب ظاهر قطعي، وهو أن الترخص بهذه الطريقة يخالف روح الاجتهاد الفقهي الذي هو بحث عن المراد الشرعي إلى تتبع مرادات الهوى والبحث عن حظوظ النفس، وهذا مناقضٌ لقصد الشارع في إنزال الشريعة، يوضح ذلك الإمام الشاطبي بقوله: «المقصد الشرعي من

وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً»[1].

ومن هنا قال سليمان التيمي عبارته الشهيرة: «إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله». قال ابن عبد البر معلقاً: «هذا إجماعٌ لا أعلم فيه خلافاً»[2].

وهو معنى متواتر في كلام أهل العلم، فقد قال الأوزاعي: «من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام»[3]. وقال إبراهيم بن أدهم: «إذا حملتَ شاذَّ العلماء حملتَ شراً كثيراً»[4]. وقال إسماعيل بن إسحاق القاضي: «دخلت على المعتضد، فدفع إليّ كتاباً نظرت فيه وكان قد جمع فيه الرخص من زَلَلِ العلماء، وما احتج به كل منهم لنفسه، فقلت له: يا أمير المؤمنين، مؤلف هذا الكتاب زنديق. فقال: لم تصح هذه الأحاديث؟ قلت: الأحاديث على ما رويت، ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح الغناء، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه. فأمر المعتضد فأحرق ذلك الكتاب»[5].

لكن بقي التنبيه على قضية مهمة لئلا يقع التباس، فمصطلح الرخصة يتناول أمرين: الرخصة الشرعية، ورخص الفقهاء، والفرق بينهما ظاهر؛ فرخص الشريعة هي أحكام الشريعة التي جاءت بالتيسير والتخفيف عما فيه حرج ومشقة، كجواز قصر الصلاة وجمعها للمسافر، وجواز الفطر في رمضان للمريض، والأكل من الميتة عند الضرورة، ورفع الحرج عن المكره، فهي أحكام شرعية مأخوذة من الشارع قطعاً أو

---

(١) الموافقات للشاطبي (٢/ ٢٨٩).
(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ١٨٥).
(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي (٧/ ١٢٥).
(٤) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي (٢/ ١٦٠).
(٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢٠٩٢١).

ظناً. وأما تتبّع رخص الفقهاء فهو البحث عن اختيارات الفقهاء واجتهاداتهم في فهم النص، وهو يقوم على عملية انتقائية عبثية يُلَفِّقُ من خلالها بين مذاهب الفقهاء وأقوالهم للخروج بمزيج مضطرب متناقض وفق معيار تطلب الأسهل، فلا تكون الهمة منصرفة إلى البحث عن الدليل، وإنما تكون منصرفة للبحث عن الفتوى المناسبة، بل الزلة أحياناً، فيؤخذ بها إن كانت رخصةً.

وهي في الحقيقة عملية متناقضة علمياً؛ فالرخصة التي أُخِذَت من هذا الفقيه مبنية على دليل عنده، وقد يكون هذا الدليل مناقضاً للرخصة المأخوذة من الفقيه الآخر، لكن هذا غير مستحضر، لأن السعي لم يكن بحثاً عن الأدلة أصلاً وما تفضي إليه، بل الغاية تحصيل الأيسر والأسهل فقط، وهو ما يفسر لك شدة أهل العلم في التشديد على هذا الصنيع.

٢) اعتبار كل خلاف:

فقد يندفع آخرون بدعوى قولهم: (في المسألة خلاف) إلى القبول بأي خلاف من دون مراجعةٍ لأهل العلم وسؤالهم، وهذا يوقع في غلطين ظاهرين:

الغلط الأول:

إسباغ الاعتبار للخلاف غير المعتبر، فليس كل ما يحكى من خلاف يكون معتبراً، بل كل قولٍ مخالفٍ للإجماع أو النص الظاهر الذي لا معارض له فليس بخلاف معتبر، وبناء عليه فلا يجوز رد الحكم الشرعي البيّن بدعوى وجود مثل هذا الخلاف، فالخلاف عند العلماء على قسمين:

- خلافٌ معتبر: وهو الذي تتسع له الدلائل، ويحتمله الحكم، بحيث لا يكون ثم نص قاطع في محل النزاع، أو إجماع معتبر متقدم على وقوع الخلاف.

- خلافٌ غير المعتبر: وهو الذي قد خالف نصاً أو إجماعاً فلا يجوز اتباعه.

قال الشافعي: «قال: إني أجد أهل العلم قديماً وحديثاً مختلفين في بعض الأمور، فهل يسعهم ذلك؟ قال: فقلت له: الاختلاف على وجهين: أحدهما محرم، ولا أقول ذلك في الآخر»[1].

فالقول: بأن في المسألة خلاف قد يكون عند بعض الناس شاملاً للخلاف غير المعتبر، فتجده يذكر أقوالاً شاذة أو مهجورة أو ضعيفة في مقابل نصوص صريحة، وهذا خلل، فالواجب على المسلم هو اتباع كلام الله وكلام رسوله ﷺ، وليس وجود الخلاف بموجب للحيلولة دون تحقيق هذا الواجب، فضلاً عن التعلق بشاذ الأقوال وضعيفها.

الغلط الثاني:

الحكم على ما ليس فيه خلاف بأن فيه خلاف، بسبب عدم معرفة طبيعة الخلاف المذكور وما يحتف به من شروط أو موانع؛ فبعض الأقوال تكون متعلقة بشروط أو أحوال أو موانع لا يحسنها كل أحد، بل تتطلب عالماً بطبيعة المسألة، فمن يتمسك بأي خلاف قد يتهاون في توظيف أي قول في سياق مخالفٍ له.

٣) توهم أن الخلاف بحد ذاته حجة:

يتوهم من يستدل بقاعدة (فيه خلاف) أن الخلاف حجة بذاته في ترك الدليل من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وكأن من شرط اتباع الدليل هو الاتفاق عليه، وهذا باطل بالإجماع، فلا أحد من العلماء يشترط للعمل بالدليل وقوع الاتفاق عليه، بل كلهم متفقون على وجوب العمل بالدليل متى ما لاح للإنسان أنه هو المراد الشرعي،

---

(١) الرسالة للشافعي (٥٦٠).

وخلافهم في البحث عن هذا المراد، لا أن يتوقف العمل بأي دليل حتى يتفق عليه، فهذا قلبٌ للميزان، إذ الواجب هو اتباع الدليل ومحاكمة الأقوال إليه وليس العكس.

يقول الإمام ابن حزم: «وبالجملة فهذا مذهب لم يخلق له معتقد قط، وهو ألا يقول القائل بالنص حتى يوافقه الإجماع، بل قد أصبح الإجماع على أن قائل هذا القول معتقداً له كافر بلا خلاف لرفضه القول بالنصوص التي لا خلاف بين أحد في وجوب طاعتها»[١].

ولهذا، اختلف العلماء في كيفية التعامل مع الخلاف المعتبر، سواء بالنسبة إلى المجتهد أو المقلد، وذلك أنهم متفقون على وجوب اتباع الدليل، فإذا وقع خلاف فماذا يفعل العامي والمجتهد؟ وهذا الخلاف ناشئ من اتفاقهم على وجوب اتباع الدليل ورفض جعل الخلاف بذاته حجة، وإنما البحث عن الطريقة الأقرب في كيفية التعامل مع الخلاف، وهو بالنسبة للعالم المجتهد يحصل باستفراغ وسعه وبذل الجهد الواجب في تطلب الحق من خلال نظره في الأدلة الشرعية، ويكون مأجوراً بكل حال إن فعل ذلك أصاب الحق أو أخطأه؛ فإن كانت الإصابة فقد أصاب أجرين وإلا كان له أجر واحد وخطؤه مغفور، يقول النبي ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[٢].

أما العامي فالواجب عليه استفراغ وسعه في تطلب العالم الصالح لأن يفتي، وأن يحسن السؤال، ويتجرد من دواعي الأهواء أن تحرفه عن تطلب الحق، ويسلك في ذلك طريقاً شرعياً يناسبه للتعرف إليه في حال وقوفه على الخلاف، وهو ما نبه إليه الإمام ابن القيم حيث يقول: «فإن اختلف عليه مفتيان فأكثر فهل يأخذ بأغلظ

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٣/ ٣٦٧).
(٢) متفق عليه.

الأقوال، أو بأخفها، أو يتخير، أو يأخذ بقول الأعلم، أو الأورع، أو يعدل إلى مفتٍ آخر فينظر من يوافق من الأولين فيعمل بالفتوى التي يوقع عليها، أو يجب عليه أن يتحرى ويبحث عن الراجح بحسبه فيه سبعة مذاهب، أرجحها السابع، فيعمل كما يعمل عند اختلاف الطريقين أو الطبيبين أو المشيرين»[1].

ومن آثار الظن بأن الخلاف بحد ذاته حجة أن يعتقد بعض الناس أن وجود الخلاف يعني الإباحة، فإذا سمع بوجود خلافٍ في أي مسألة ظنَّ أن هذا مساوٍ للإباحة، وهو أمر اشتكى منه الشاطبي قديماً فقال: «وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً من حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم». ثم حكم على هذه الطريقة بأن هذا: «عين الخطأ في الشريعة، حيث جعل ما ليس بمعتمدٍ معتمداً وما ليس بحجة حجة»[2].

ويكشف ابن تيمية عن مصادمة هذه الطريقة للشرع والإجماع، فيقول: «جنس التحريم إما أن يكون ثابتاً في محل خلاف، أو لا يكون، فإن لم يكن ثابتاً في محل خلاف قط لزم أن لا يكون حراماً إلا ما أجمع على تحريمه، فكل ما اختلف في تحريمه يكون حلالاً، وهذا مخالف لإجماع الأمة، وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام»[3].

٤) التهاون في أداء الاجتهاد الواجب عليه:

إذا تعود المسلم على مواجهة أي حديث فقهي يسمعه بأن فيه خلافاً، سيؤول

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم (٦/ ٢٠٥).

(٢) الموافقات للشاطبي (٥/ ٩٢-٩٣).

(٣) رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية (٦٣).

به الحال إلى ضعف اتباعه للحكم، وغلبة التقصير عليه، بما يؤدي إلى الوقوع في المحرمات والتهاون فيها؛ لأنه عوَّد نفسه الاحتجاج بالخلاف وهو مقصر في معرفة طبيعة الخلاف، ومقصر في معرفة الدليل، فالاحتجاج بالخلاف مع التقصير في هذين الأمرين يؤول به في النهاية إلى تضييع الواجب الشرعي عليه، وهو يتعلق بـ:

- بواعث تبني الرأي في هذا اللون من الخلاف، فالواجب تطلب الحق وإرادة تحقيق مراد الله لا تلمس هوى النفس وما يناسب الإنسان، وتغليف ذلك بادعاء وجود الخلاف.

- سلوك الطريق الشرعي الصحيح للترجيح في هذا اللون من الخلاف بحسب طبيعة الناظر ومعرفته وعلمه على ما تقدم.

يقال: لكن لا إنكار في مسائل الخلاف.

وهذه في الحقيقة قاعدة شرعية معتبرة، لكن مجال تفعيلها في المسائل الاجتهادية التي يسوغ فيها الخلاف، وأما ما فيه دليل صريح لا معارض له أو كان موضع إجماع فإنه يتعين الإنكار على صاحبه.

وللإمام ابن تيمية تفصيل حسن جداً فيما يتعلق بهذه القاعدة يحسن إيراده هنا، إذ يشرح فيه طبيعة ما لا إنكار فيه، وطبيعة الإنكار المقصود، وهو تفصيل يغفل عنه كثير ممن يتناول هذه القاعدة، يقول عليه رحمة الله:

«وقولهم: مسائل الخلاف لا إنكار فيها، ليس بصحيح، فإن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول بالحكم أو العمل، أما الأول: فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعاً قديماً وجب إنكاره وفاقاً، وإن لم يكن كذلك فإنه ينكر بمعنى بيان ضعفه عند من يقول المصيب واحد وهم عامة السلف والفقهاء، وأما العمل فإذا كان على خلاف سنة أو إجماع وجب إنكاره أيضاً بحسب درجات الإنكار كما ذكرناه من حديث شارب

النبيذ المختلف فيه، وكما ينقض حكم الحاكم إذا خالف سنة، وإن كان قد اتبع بعض العلماء.

وأما إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع وللاجتهاد فيها مساغ، لم ينكر على من عمل بها مجتهداً، أو مقلداً، وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد كما اعتقد ذلك طوائف من الناس - والصواب الذي عليه الأئمة أن مسائل الاجتهاد لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوباً ظاهراً، مثل حديث صحيح لا معارض من جنسه، فيسوغ له - إذا عدم ذلك فيها - الاجتهاد لتعارض الأدلة المتقاربة، أو لخفاء الأدلة فيها، وليس في ذكر كون المسألة قطعية طعنٌ على من خالفها من المجتهدين، كسائر المسائل التي اختلف فيها السلف»[1].

فهذا منه - رحمه الله - تحقيق علمي عالٍ يحل إشكالاً يطرأ عند بعض الناس، بتوهم أن الإنكار معنى صلب جامد لا يقبل التفاوت، والحق أن الإنكار يتفاوت قوةً وضعفاً لاعتبارات متعددة:

- فالإنكار تبع للعلم، فكلما قوي جانب العلم بحقيقة المسألة والراجح فيها، قوي فيها جانب الإنكار، وكلما ضعف ضعف الإنكار أيضـاً، وإدراك هذا يفسر لك سببـاً من أسباب تشدد بعض أئمة السلف في مسائل قد تبدو في عين المتأخر مسألة خلافية معتبرة، لكن لا يلزم أن تكون كذلك في حس ذلك الإمام، وقد سبق بيان أن مساحة من النسبية تدخل على توصيف المسائل وإعطائها درجة القطع أو الظن.

ثم إن الإنكار نفسه يتفاوت قوةً وضعفاً بحسب العلم، فقد يكون بالإزالة والتعنيف والزجر، وذلك فيما كان قطعياً، وقد يضعف فيما دونه من المسائل حتى يكون مجرد تذكير ونصيحة ومناقشة في العلم وبيان للأصوب والأرجح ونحو ذلك.

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٦/ ٩٦).

- النظر في حال المنكَر عليه، ففرق بين الصادق المريد للحق، فمثله أولى أن يترفق به في حال الإنكار، بخلاف من ظهر عليه بالقرائن غلبة الهوى والإعراض عن طلب الحق، فمثله يُعامل بما يستحق من تغليظ الإنكار.

- مراعاة نظر الناس وردود أفعالهم، ومدى تأثرهم سلباً بالمسألة نفسها، أو بالإنكار عليها، وأثره في تخفيف الشر أو زيادته.

والمقصود أن الإنكار في المسائل القطعية والظنية على رُتَبٍ كما نبه إليه شيخ الإسلام، وهي حصيلة موازنات بين اعتبارات متعددة تكشف عن وجه المصالح والمفاسد، وليس هو أمراً جامداً قابلاً للتطبيق في كل حال ومع كل شخص وفي كل مسألة.

وقد يستشكل بعضهم ويقول: كيف يصح الإنكار على شخص قد يكون جاهلاً، أو متأولاً، والإثم مرفوع عنهما؟

والجواب هو بإدراك الفرق بين باب الإنكار، وباب التأثيم، وعدم الخلط بينهما؛ فباب الإنكار والنصيحة أوسع بكثير من باب التأثيم والحرج، فكثير من المتأولين الذين يقعون في مخالفة نص ظاهر، فينكر عليهم، مع احتمال كونهم معذورين عند الله تعالى، فلا تلازم بين الإنكار والتأثيم، فالإنكار متعلق بالمسألة، والإعذار متعلق باجتهاده وحسن نيته: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

خلاصة الأمر أن وقوع الخلاف في الشريعة أمر معتبر، وهو من السعة في الشريعة بأن لا يكون في مواردها الاجتهادية قول ملزم لا يسع الخروج عنه، وإنما يحذر المسلم من بعض المسالك الخاطئة في التعامل مع الخلاف لئلا يكون مقصراً فيما يجب عليه شرعاً.

(٧) لا يقبله العقل

تعدُّ معارضة نصوص الوحي بالعقل من أعظم أبواب الانحراف، وأحد مسببات الضلال الكبرى، فإذا ما أورد نص شرعي على بعض الناس ولم يستوعبه عقله بادر قائلاً: هذا الكلام لا يقبله العقل. قاصداً رد دلالة ذلك النص، والطعن فيه.

وقبل الخوض في رفع ما يتعلق بهذه المسألة من توهمات، لا بد من الانطلاق من رؤية تستصحب تكريم العقل ومعرفة قدره ومكانته، فليس القصد هنا التهوين منه، أو إلغاء اعتباره، فإن الوحي ذاته قد دل على أهمية العقل، وأظهر حفاوة بالغة به، عبر مسارات متنوعة، من ذلك:

١) **جعل العقل مناطاً من مناطات التكليف**: فنقصه أو زواله مؤثر في ثبوت وصف التكليف الشرعي، فمن لا عقل له لا تكليف عليه، قال النبي ﷺ: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ»[1].

٢) **الحث على فعل التعقل والتفكر والتدبر في آيات الله وأمثاله، وفي تشريعاته، وفي مخلوقاته**، فما أكثر ما يرد في القرآن: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ و﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ و﴿لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾؛ فكلها تشير إلى ضرورة إعمال العقل لاستلهام الهداية.

٣) **حصر الانتفاع بالمواعظ والذكر والقصص والتشريع والأمثال القرآنية على أصحاب العقول**، يقول تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩]. ويقول

---

(١) أخرجه أحمد، والنسائي، وابن ماجه. وصححه النووي، والألباني. وقال شعيب الأرناؤوط: إسناده جيد.

سبحانه: ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٣٥]. ويقول عز وجل: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾ [الفجر: ٥]. ويقول تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣].

٤) **ذم من أطفأ نور العقل وعطله فحرم نفسه الهداية واتباع الحق،** قال عز وجل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠، ١٧١].

٥) **بيان وظيفة العقل في استنباط الأحكام والنظر في الأدلة،** وكلما كان العقل أكبر وأوفر كان المرء أقدر على أداء واجبات الاجتهاد، وبضعفه تضعف ملكة الاجتهاد والاستنباط، يقول الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩].

٦) **جعل العقل إحدى الضروريات الخمس التي جاء الإسلام للمحافظة عليها،** فنهى عن الاعتداء عليه، ومنع من الإضرار به بتعاطي الخمور والمسكرات وغيرها، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠].

فهذه بعض الدلائل الشرعية التي تدل على ما للعقل من مقام سامٍ في التصور الإسلامي، وأنه لا غنى للمسلم عن إعمال العقل طلباً للهداية والخير، غير أن المسلم يجب عليه أيضاً أن يستحضر محدودية العقل، وعدم تمكنه من الخوض في كل شيء، وهو ما يتجلى باستحضار الأمور التالية:

الأمر الأول: أن العقل لا يدرك كل شيء:

ولهذا أرشدت الشريعة إلى ما يضبط فعله ببيان ما يمكن للعقل أن يتحرك فيه من مجالات وما يكون فيه عاجزاً عن خوض غماره، فلا غلو في العقل ليكون هو الحجة المهيمنة على جميع الأدلة، ولا جفوة تلغي من مكانته ووظيفته في الاستدلال الشرعي.

وأنت إذا تأملتَ في ضبط الشريعة لحركة العقل بتحديد ما يمكن أن يتحرك فيه من مساحات وما يعجز عن التحرك فيه، وجدت في هذا تكريماً للعقل أيضاً، لأنه يمنع من تبديد طاقة العقل فيما لا فائدة فيه، فمهما اتسعت الملكات العقلية سيظل محدوداً في قدراته وطاقته وملكاته، ولن يستطيع أن يدرك كل الحقائق مهما أوتي من قدرة على الاستيعاب والإدراك، وإذا ما حاول الخوض فيما لا طاقة له للخوض فيه، سيعرض صاحبه للالتباس والتخبط، وربما قاده إلى الضلال والتيه.

فالعقل مهما بلغ من القوة والذكاء هو أداة تربطنا بالعالم من حولنا، فكما أن للعين مدى تنتهي عنده مقدرتها على الإبصار فلا تدرك ما وراء هذا المدى من مرئيات، فكذلك الشأن في العقل، فهو أداة الإدراك، له مجاله المحدود الذي يعمل فيه، ويدرك حقائق الأشياء في محيطه.

فإذا استحضرتَ مدى محدودية القدرة العقلية استطعت أن تفهم معنى منع الإسلام العقلَ من الخوض فيما لا يدركه، ولا يكون في متناول إدراكه.

فالغيبيات التي لا تقع تحت مدارك العقول لا مجال لها أن تخوض فيها، وليس لها أن تخرج فيها عمّا دلت عليه النصوص الشرعية، وذلك مثل معرفة حقيقة صفات الله تعالى، وتفاصيل أمور الملائكة والجن والروح والقيامة والجنة والنار ونحو ذلك؛ فالعقل البشري لقصوره لا يهتدي إلى تفاصيل تلك الغيبيات إلا بالرسالة والوحي.

الأمر الثاني: أن إدراك العقل للقضايا قد يكون إدراكاً مجملاً:

وكذلك ينبغي التنبه إلى أن إدراك العقل لكثيرٍ من القضايا إدراك مجمل لا مفصل، وقد يكون إدراكاً بعضياً لا شمولياً؛ فالعقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم، وقد يدرك في بعض التصرفات أنها من قبيل العدل أو الظلم، لكنه قد يعجز عن تقييم كل فعل: هل هو عدل أو ظلم؟ حسن أو قبيح؟ وهو ما يفسر ذلك التفاوت الهائل الذي يعرض للناس في تقييم كثير من المسائل متى كان المرجع للعقل وحده، وهو ما يفضي بنا إلى الأمر الثالث.

الأمر الثالث: تفاوت الناس في الإدراك العقلي:

ومن مشكلات العقل أيضاً التي ينبغي ملاحظتها أنه ليس شيئاً واحداً يقع لكل الناس على وجهٍ يتفقون فيه، بل هم يتفاوتون فيه تفاوتاً هائلاً، وهذه قضية واضحةٌ عند النظر في مقولات أصحاب الملل والنحل والعقائد، بل هي واضحة عند التأمل في سائر أحوال بني آدم، فالعقل وإن كان مشتركاً بين الناس في أمور، فإنهم في أمور كثيرة أخرى لا يظهرون الاتفاق ذاته، فما يعلمه زيد بعقله قد يجهله عمرو، بل الإنسان نفسه قد يعلم بعقله شيئاً في وقت ثم يجهله في وقت آخر.

إذا استحضرت هذه الأمور الثلاثة: (**محدودية إدراك العقل، وأنه قد لا يدرك تفصيلات الأمور، وأن الناس يتفاوتون فيه تفاوتاً كبيراً**)؛ توصلت إلى رؤية معتدلة في النظر إلى العقل وظهر لك الإشكال الذي يمكن أن يكمن في مقولة (لا يقبله العقل).

فالإشكال هنا ليس مع العقل، بل مع توهم ما ليس بعقلٍ أنه هو العقل، وهو خطأ يمكن أن يقع لكثير من الناس، لكن المشكلة تتعاظم حين يكون الأمر ناشئاً من غلو زائدٍ في العقل، وتحميل له فوق طاقته بما يؤدي به إلى الوقوع في انحرافات وضلالات بدعوى العقل، والعقل منها براء.

فبسبب الغفلة عن محدودية العقل في الإدراك يتورط بعض الناس فيستند إلى ما يتوهمه عقلاً لينفي حقائق شرعية غيبية. وبسبب الغفلة عن قصور العقل عن الإدراك التفصيلي لكل القضايا يقوم بالتنكر لبعض القضايا الشرعية التفصيلية المحكمة. وبسبب الغفلة عن التفاوت والاختلاف في تحقيق العقل يجعل بعض الناس ما تعوّد عليه أو شاع في مجتمعه أو زمانه هو العقل الذي لا يمكن أن تأتي الشريعة بخلافه!

ولهذا، فالتعامل مع الأحكام الشرعية بطريقة (لا يقبله العقل) فيه قصور ظاهر، فهو يجهل حقيقة العقل، ويحيل إلى عقل متوهم يرد به من الأحكام الشرعية ما لا يستقيم مع مزاجه. وربما يتوهم أن بإمكانه الإحالة للعقل في تحقيق جميع المسائل الفكرية والعقدية، وهي إحالةٌ على ما لا ينضبط، فكيف يصح أن يعترض على الشرع بما لا ينضبط، ولهذا فهذه الطريقة في الحقيقة طريقة ذوقية مزاجية.

إذاً، ما هو المنهج الشرعي الصحيح في التعامل بين ما يبدو من تعارضٍ بين العقل والنقل؟

المنهج هنا يقوم على إدراك أن العقل الصحيح لا يمكن أن يعارض النقل الصريح، فما ثبت في الشريعة قطعاً لا يمكن أن يخالف العقل قطعاً، وما يحدث من توهم مخالفة فهو إما بسبب خطأ في فهم العقل، أو خطأ في فهم الشريعة.

وبناءً عليه، فالواجب هو النظر في طبيعة المخالفة هنا هل هي مخالفة حقيقية أم لا؟ فإن كانت مخالفة حقيقية لا يمكن أن يجمع بين الطرفين بجامع، فأحد طرفي المعادلة لا يثبت قطعاً، فينظر فيهما ويقدم ما كان سالماً من الخادش، فإن كان العقل صحيحاً والنقل لا يثبت كان التقديم له، وإن كان العقل فاسداً مع ثبوت النقل فالنقل مقدم.

أما إن كانت المخالفة متوهمةً في عين الناظر مع ثبوت الأمرين، فينظر في الدلالة ويقدم ما كان أقوى، ويرد الثاني إليه بوجه من التأويل المقبول، فإذا كانت دلالة العقل قطعية قدمت دلالته على الدلالة النقلية الظنية، وفسر النقل بما هو مقبول في العقل، وإن كان العقل هو الظني قدمت الدلالة النقلية القطعية عليه، وإن كانا ظنيين تطلب لهما القرائن المرجحة، فمن رجحت القرائن كفته كان له التقديم. فاعتبار التقديم كما ترى ليس عائداً إلى جنس الدليل من جهة كونه عقلياً أو نقلياً، بل إلى نوعه قطعاً وظناً، فالمقدم هو ما كان أقوى، وأما تساويهما في القوة بحيث يكونان قطعيين، فأمر ممتنع مستحيل.

وكما ترى، فعندنا هنا مسلك في النظر يتسم بالعمق والعلمية، يغوص في ذات المسألة، ويجرد الأدلة، ويفحص أوجه الإشكال حتى يصل إلى الحق، فهذا هو النظر العقلي الصحيح الذي يحترم العقل ويقدره، ولا يقوم على حالة مزاجية غير منضبطة تتذرع بالعقل.

بقيت قضية واحدة نود الإشارة إليها، وهي التفريق بين مقامين يشتبهان عند كثير من الناس، ووقوع الاشتباه بينهما هو ما يدفع بعض الناس إلى تصور وقوع المعارضة بين نصوص الوحي والعقل، وهو: **ضرورة التفريق بين محارات العقول ومحالات العقول، وبين المستحيلات العادية والمستحيلات العقلية**؛ فمحارات العقول هي القضايا التي يحتار العقل في تصورها، لكنه لا يملك ما يوجب ردها ورفضها، فيقف حائراً متردداً، وهذا التوقف والتردد لا يبيح رد النقل كما هو ظاهر، إذ النقل مثبت والعقل متوقف والواجب تقديم المثبت على المتوقف.

أما محالات العقول فهي ما يجزم العقل بنفيه واستحالته، وهو ما يوجب إدراك الفرق بين المستحيل العادي والمستحيل العقلي؛ فالمستحيل العادي هو ما يقع

مخالفاً لما جعله الله في الطبيعة من سنن وقوانين، أما المستحيل العقلي فهو الأمور الممتنعة لذاتها كاجتماع النقيضين، كأن يوجد شخص حي وميت في الوقت نفسه، أو سيارة واقفة ومتحركة في اللحظة نفسها، وهكذا... فإذا أخبرت الشريعة بأمر يستحيل أن يجيء على خلاف المستحيلات العقلية، لكن يمكن أن تخبر بما يخالف المستحيلات العادية، كشأن إخبار الوحي بمعجزات الأنبياء مثلاً، وبعض ما يخالف أحوال الدنيا من أحوال أخروية.

(٨) هذا مخالف للعلم

هي من المقولات التي شاع استعمالها في العصر الحديث، والتي أدَّت بكثيرٍ من الناس إلى معارضة جملة من الأخبار الشرعية، دعوى مخالفتها العلم المعاصر، فهي مقولة تشابه إلى حدٍّ ما مقولة: (لا يقبله العقل)، لكن الفرق أن طرف المعارضة هنا هو العلم بدلاً من العقل. وعند تدقيق النظر في طبيعة من يطلق هذه المقولة، وطبيعة البواعث التي حملتهم على البوح بها، سنجد أنهم ليسوا جميعاً على طبقة واحدة، بل هذه المقولة قد تكون تعبيراً عن نسخة مخففة من توهم المعارضة بين الدين والعلم، وقد تكون تعبيراً عن نسخة أكثر عمقاً وخطورة من الإشكال.

فبعض الناس ليس لديه موقف إشكالي من الدين ولا من أخباره، فهو يراها مصدراً لا غنى عنه في تحصيل العلم والمعرفة، لكن وقع في حسه التعارض بين نصٍّ معين وحقيقة علمية معينة، فرأى لزوم تقديم الحقيقة العلمية، ثم قد يدَّعي ضعف النص إن كان قادراً عليه، أو يتأوله على وجه يسعى من خلاله إلى التوفيق بين النص والعلم.

وهذا الموقف يحتاج إلى قدر من التحليل والتفكيك؛ فإجمال القول هنا مظنة الوقوع في الخطأ، بل قد يجر إلى مشكلات خطيرة في إدراك موقع الدين أو موقع العلم من المعرفة، فليس من نصرة الدين السعي لإبطال العلوم مطلقاً، إذ: «ضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه، أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه، وهو كما قيل: عدو عاقل خير من صديق جاهل»[1].

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي (٨٠).

وليس هذا أيضاً من إنصاف الدين أو العلم، وقد أمرنا بالإنصاف والعدل، فلا بد من ضبط **المنهج الشرعي في علاقة العلم والدين، وهو ما يمكن تحصيله من خلال إدراك المعطيات التالية:**

المعطى الأول:

لا بد من تحرير مفهوم النقل والعلم الذي وقع توهم المعارضة بينهما، فالنقل المقصود هو الوحي كتاباً وسنة، وأما العلم فليس المقصود به مطلق العلم في مدلوله اللغوي، أو حتى في استعماله القرآني أو العرفي في كتب التراث والفلسفة، وإنما يراد به مدلول أكثر ضيقاً من هذه بكثير، والذي يمثل الترجمة العربية التي شاعت للفظة (Science) الإنجليزية، فالعلم وفق هذا الاصطلاح يدل على نمطٍ معين للمعرفة الإنسانية، والتي يمكن تحصيلها عبر منهجيات خاصة تسعى لاستكشاف الطبيعة بمختلف ظواهرها وخصائصها والقوانين الحاكمة لها. فالعلم وفق هذا المفهوم قاصر على المجال المادي المدرك للحواس، وهو قائم على المنهج التجريبي المعتمد على التجربة الحسية، وهدفه التعرف إلى الطبيعة وقوانينها.

وقد مُيِّزَ هذا النمط من العلم عن مطلق العلم بإضافة كلمة الطبيعي أو التجريبي إليه تمييزاً له لئلا يقع الخلط، فقالوا: العلم الطبيعي أو العلم التجريبي.

المعطى الثاني:

أن كُلّاً من النقل والعلوم الطبيعية يتضمن جزئيات ليست على درجة واحدة من الإحكام والقوة، بل هي متفاوتة في ذلك؛ فالنقل من جنس الأخبار التي يجب أن يراعى فيها التأكد من ثبوتها، والاطمئنان إلى صحة دلالتها، وبناءً عليه فمن النقل ما هو قطعي في ثبوته أو دلالته، ومنه ما هو دون ذلك، فالقرآن الكريم ثابت كله بطريق القطع، لكن دلالة آياته تتفاوت، فمنها ما هو قطعي لا يتنازع في فهمه، ومنها الظني

الذي يمكن أن يقع الاختلاف في دلالته. أما السنة فمنها ما هو قطعي الثبوت عن النبي ﷺ، ومنها ما هو دون ذلك، كما أنها تتفاوت أيضاً في دلالتها كذلك.

ومثل هذا التفاوت واقع في العلوم الطبيعية التجريبية، فما يدخل في إطارها متفاوت أيضاً تفاوتاً كبيراً، فهناك فرضيات، ونظريات، وحقائق علمية، وهناك ما يخضع للتجربة الحسية المباشرة، وما يكون من قبيل النماذج التفسيرية للظواهر الطبيعية، فالقطع في العلوم التجريبية إنما يصح فيما كان قائماً على المعطى الحسي القطعي، ككروية الأرض، وسقوط الأجرام إليها، ووجود الكواكب والنجوم، ونحو ذلك. وأما سعي الإنسان لتقديم نماذج تفسيرية لما يراه من ظواهر، فهو دون ذلك في الرتبة، والعلم الطبيعي يصحح نفسه في هذه المجالات باستمرار، ويطور هذه النماذج لتكون أكثر وفاءً لهذه الظواهر.

وهذه التفسيرات مع صعوبة القطع فيها إلا أنها تتفاوت قوة، فمنها ما هو أقوى من غيره، ومنها ما لا يتنازع فيه حتى تأتي نظرية أقوى منها لتحتل موضعها.

بعد اتضاح ما سبق، نأتي للسؤال المحوري: **هل يمكن أن يقع التعارض بين النقل والعلوم الطبيعية أم لا؟**

والجواب:

- أما التعارض بين قطعيات النقل وقطعيات العلوم الطبيعية التجريبية فلا يمكن أن يقع، فإن النقل وحي من الله الذي خلق الكون بما فيه، وهو العليم سبحانه بتفاصيل أحوال العالم وسننه، فلا يمكن أن يأتي الوحي بما يخالف شيئاً من قطعيات العلم، وذلك لكمال علم الله وحكمته وصدقه ورحمته، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. فمن دلائل كون هذا القرآن

من عنده تعالى تنزّهه عن الاختلاف الداخلي، فلا يوجد في نصوصه تعارض، وتنزهه أيضاً عن الاختلاف الخارجي، فلا تأتي نصوصه بما يخالف قطعيات الواقع.

- أما إن وجد ما يوهم التعارض بينهما، فإنما هو لخللٍ في تصور طبيعة النقل أو طبيعة العلم، وهو ما يستدعي تدقيقاً فيهما للتعرف إلى ما كان أقوى في الدلالة فيكون مقدماً، فالنقل قد لا يكون صحيحاً من جهة الثبوت، أو محكماً من جهة الدلالة، فإذا كانت المعرفة العلمية قطعية هنا كانت مقدمةً على هذا النقل ولا إشكال، والعكس بالعكس، فإذا كان النقل قطعي الثبوت والدلالة فلا بد من أن الإشكال فيما يدعى أنه حقيقة علمية، أما إن كانت دلالة هذا وهذا ظنية فيتطلب ما يرجح كفة أحدهما على الآخر.

ولنضرب بعض الأمثلة التي توضح هذه القاعدة:

المثال الأول:

جاء من حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً: «من حَدَّثَ حديثاً، فعطس عنده، فَهُوَ حَقٌّ»[1]. فهذا الحديث يدل على أن ما عُطس عنده من الكلام فهو حق وصدق، فهل هذا يصح في ميزان التجربة والحس؟!

قال ابن القيم: «وهذا وإن صحَّح بعض الناس سنده فالحس يشهد بوضعه، لأنا نشاهد العطاس والكذب يعمل عمله، ولو عطس مئة ألف رجل عند حديث يروى عن النبي ﷺ لم يحكم بصحته بالعطاس، ولو عطسوا عند شهادة زور لم تصدق»[2]. فتأمل كيف جعل ابن القيم مخالفة الحديث للحس والواقع أمارة على بطلان الحديث، وهو

(١) أخرجه أبو يعلى في المسند (٦٣٥٢).
(٢) المنار المنيف لابن القيم (٥١).

الواقع، فالحديث ضعيف جداً أو موضوع كما نبه إليه غير واحد من أهل العلم[1].
فالتعارض هنا إنما وقع بين الحس القطعي والنقل الضعيف، فالمقدم الحس.

المثال الثاني:

من الحقائق العلمية المقطوع بها أن الشمس أكبر من الأرض، وأنها لا تزال تشرق وتغرب على أناس، فكيف يوفق بين هذه الحقيقة العلمية وبين قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ [الكهف: ٨٦]. والعين الحمئة هي الحارة ذات الطين، فالآية قد توهم بعض قرائها بأن الشمس تغرب في نهاية النهار في عينٍ من الماء، وهو ما يخالف المحسوس من شأنها.

فالإشكال هنا إنما وقع لتوهم أن الآية دلت على أن الشمس تغطس في هذه العين فتغرب فيها، فيقال لمن وقع له هذا التوهم: هل هذه الدلالة من الآية دلالة قطعية محكمة؟ والجواب قطعاً: لا، ولهذا اتفق المفسرون على أن المقصود أنها تغرب في عين الرائي، بمعنى أن من يشاهد الشمس في نهاية النهار يراها كما لو أنها تغرب في عين حمئة، وهذا من سعة اللغة العربية.

فتوهم التعارض هنا نشأ من سوء فهم دلالة الآية ومقصودها، وإلا فإذا فهمت الآية على وجهها ارتفع الإشكال.

المثال الثالث:

حديث: «لاَ عَدْوَى ولا طِيَرَةَ، ولا هَامَةَ ولا صَفَرَ، وَفِرَّ من المجْذُوم كما تَفِرُّ من الأسد»[2]. ظن بعضهم أن هذا الحديث ينفي العدوى مطلقاً، ثم قالوا: وما من شك

---

(١) انظر مثلًا: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة للشوكاني، وتعليق العلامة المعلمي عليه (ص ٢٢٤)؛ وأيضاً: سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني (١٣٦).

(٢) متفق عليه.

في أن المرض ينتقل في ضوء أسباب طبيعية من المريض إلى الصحيح، فيلزم رد هذا الحديث وتكذيبه، والحق أنهم لم يدركوا دلالة هذا الحديث فحملهم سوء الفهم له على رده وتكذيبه.

فليس مقصود الحديث نفي هذه الحقيقة الطبيعية المشاهدة بانتقال العدوى من المرضى للأصحاء، كيف وقد جاء في ذات هذا الحديث: «وَفِرَّ من المجْذُومِ كما تَفِرُّ من الأسد»، وهو ما جاء تأكيد معناه في حديث الطاعون المشهور وغيره، وإنما مقصود النبي ﷺ نفي تصورٍ جاهلي للعدوى، لا نفي كل عدوى، حيث كان بعضهم يعتقد أن هناك كائنات خرافية هي المتسببة في العدوى، أو أن يكون مقصود النبي ﷺ نفي ما كان يعتقده بعضهم من أن المرض ينتقل بذاته استقلالاً من المريض إلى الصحيح دون تقدير الله تعالى، أو غير ذلك من المعاني الباطلة، فردُّ الحديث قبل استيفاء النظر فيه وفهمه على وجهه سيوقع في إشكالية توهم التعارض.

المثال الرابع:

حديث: «العين حق»[1]. فقد يتذرع بعضهم بالعلوم التجريبية لرد هذا الحديث، فيقول: إن الاعتقاد بالعين لا يصح في ضوء العلوم الطبيعية المعاصرة، فيُقْدِمُ على رد الحديث أو التشكيك في شأن العين، وهو موقف غير صحيح يكشف عن إشكال في إدراك المنهجية الشرعية الصحيحة في الجمع بين مقتضيات العلم والشرع، فنحن هنا لسنا بصدد تعارض إيجابي بين طرفين يثبت كل منهما معنى يعارض الآخر، بل الوحي مثبت هنا، والعلوم الطبيعية في الحقيقة ساكتة، فعدم إثبات العلم لشيءٍ لا يعني نفيه بالضرورة، وهو أمر مبني على مبدأ عقلي صحيح وهو أن عدم الدليل المعين لا يلزم منه نفي المدلول، وأن عدم العلم ليس علماً بالعدم، ففرق كبير بين أن تثبت العلوم

---

(١) متفق عليه.

الطبيعية عدم صحة ما جاء في هذا الحديث، وبين عجزها عن إثبات صحته أو نفيه، فلا يصح والحالة هذه رد الحديث بدعوى المعارضة إذ لا معارضة في الحقيقة.

ومن خلال هذا المثال الأخير ينكشف لك حجم جناية بعضهم حين يتنكر لجملة من الأخبار الشرعية المتعلقة بالجن أو السحر أو المعجزات أو غيرها، بذريعة مخالفتها العلم، وحقيقة الأمر عند التدقيق أنها معارضة بين ما نجهل ثبوته بالعلم وبين النقل، لا ما نعلم عدمه قطعاً في ضوء العلم. ثم إن العلم المادي يتحرك في مساحة الجانب المادي المحسوس، فكيف يحق له أن يثبت أو ينفي أمراً يتعلق بغير المجال المادي؟

فتأثير الأرواح الشيطانية في السحر والعين هو متعلق بجانب غير مادي، لا يمكن إثباته بالعلم التجريبي ولا يمكن نفيه؛ لأنه متعلق بجانب خارج عن اختصاصه، وبناءً عليه؛ فلا يصح الاعتماد على دليل مادي لنفي هذا، ومن ينفي بناءً على هذا الدليل فهو في الحقيقة يعتمد على اعتقاد مسبق عنده، وتصورات مستقرة عنده لا تؤمن بهذه الأمور، وليس للعلم التجريبي علاقة بذلك.

النزعة العلموية:

وهذا يدعونا إلى بحث نزعة أشد مغالاة في العلوم التجريبية، وتتخذ مواقف أكثر حدة من النقل في مثل هذه المجالات، وتتأكد أهمية الكلام على هذه النزعة المغالية في العلوم التجريبية مع انتشار عدد من البرامج الشعبية العلمية التي تستبطن هذه النزعة بوعي أو بغير وعي.

فمن أخطر مظاهر الغلو المعاصر في العلوم التجريبية حصر المعرفة الإنسانية البشرية في إطارها، وادعاء قدرتها على الوفاء بما يطلب منها كأداة تفسيرية لكل

شيء، فما كان داخلاً في قدرتها فهو المقدور على إدراكه، وما عجزت عنه فلا سبيل إلى تحصيله وإدراكه. وتزداد المشكلة باستحضار أن العلوم التجريبية إنما تنحصر في الإطار المادي الطبيعي، وبناءً عليه؛ فكل ما كان خارجاً عن هذا الإطار سيكون تلقائياً محلاً للرفض والتكذيب، إذ لا سبيل للعلم إلى دركه، وما كان كذلك فيستحيل أن يكون علماً، وما ليس بعلم فإنما هو خرافة ودجل.

وقد أطلق بعض المهتمين على هذا النمط المغالي في إمكانيات العلوم التجريبية لفظة (ساينتزم) (Scientism)، وهو مصطلح منحوت من كلمة (ساينس) أي علم، مضافاً إليها ما يدل على الطبيعة الأيديولوجية لهذا الإيمان الشديد بإمكانيات العلوم التجريبية وحصر مصدرية المعرفة فيها، وقد تُرجمت هذه اللفظة في الفضاء العربي بـ(العلموية).

وظاهرة الغلو هذه ليست جديدة تماماً، بل هي ظاهرة قديمة نسبياً، لكن يبدو أن الأيام لا تزيد ظاهرة الغلو هذه إلا غلواً. وليس بخافٍ أن جزءاً من مبررات هذا الغلو يعود للمكتسبات العلمية والمنجزات التقنية الهائلة التي تحققت بسبب المنهج العلمي الذي أحدث تحولاً ضخماً جداً في حياة البشر على المستويات كافة، وبما لا يمكن قياسه.

لكن المشكلة هي في هذا التعاطي التحقيري مع الموارد المعرفية الأخرى ومحاولة حصر المجال المعرفي بتفاصيله وتعقيداته وتبايناته في هذا المورد وحده دون ما سواه.

ونكتفي هنا بالكشف عن أهم مشكلات هذه النزعة، بما يدل على انحرافها وضلالها[1]:

---

(١) يمكن الرجوع لأجل نقد مفصل إلى كتاب الدكتور سلطان العميري (ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث).

١ - العجز عن الإثبات:

وهي أكثر إشكاليات هذه النزعة طرافةً، فهي نزعة معرفية عاجزة تماماً عن إثبات صحتها، فصحة المنهج التجريبي الذي تتأسس عليه النظرة العلموية إما أن يكون مدركاً بطريقه أو بطريق خارج عنه، فإن كان إدراكنا لصحة هذا المنهج هو بذات المنهج فهو دور باطل، يحمل في طياته تناقضاً داخلياً، إذ لا يصح أن تجعل الدعوى مورداً للاستدلال لها أو عليها. أما إن كانت صحة هذا المنهج مدركةً بأمر خارج عنه فقد حصل المقصود بإمكان تحصيل المعرفة بهذا الخارج، وهو ما يدخل في مجالنا المعرفي ضرورةً مورداً معرفياً آخر ليس من طبيعة ذلك المورد.

٢ - بطلان جذرها الفلسفي:

إذ أصل فكرة العلموية قائم على أن مصادر المعرفة الإنسانية منحصرة في المدركات الحسية فحسب، وهذا الأساس غير صحيح، ودلائل بطلانه وخطئه كثيرة جداً، فالحس ناقل معرفي لا حاكم معرفياً، إذ الحاسة من حيث هي لا تصوب ولا تخطئ، وإنما تنقل الأمر للعقل الذي يؤدي هذا الدور، والعقل يشتمل على معارف ضرورية تنتهي إليها سلسلة المعارف النظرية.

فإن المعرفة البشرية إما أن تكون معرفة نظرية وهي لون من المعارف تستدعي نظراً وتأملاً واستدلالاً، أو معارف ضرورية لا تتوقف على النظر والاستدلال كمبدأ السببية العامة، وعدم التناقض، وكون الجزء أصغر من الكل، ونحو ذلك من الضروريات العقلية. فلو كانت المعرفة البشرية نظرية كلها، للزم من ذلك التسلسل في المعرفة أو الدور، فكل معرفة تتطلب دليلاً، وهو ما يفضي إلى امتناع تحصيل معرفة ما، إذ كل معرفة مفتقرة إلى معرفة سابقة دون نهاية، أو أن دليل المعرفة هو ذاتها وهو دور باطل يجعل من الدعوى حجة، فلا بد من أن تنتهي المعرفة النظرية إلى معارف أولية

تمثل نقطة الانطلاق المعرفي، وهذه النقطة وإن دخل في تشكيلها الحس، لكن الأمر لا يقتصر عليه بطبيعة الحال، بل العقل والفطرة داخلة أيضاً.

٣- منع إمكانية الوصول لفضاءات معرفية:

فمع الإقرار بأن العلوم الطبيعية قادرةٌ على تزويدنا بمعلومات وفيرة عن الظواهر الطبيعية، فهذا لا يعني أنها قادرة على تزويدنا بمعلومات في كل المجالات الممكنة، فمن الخطأ الفادح قصر المورد المعرفي عليه وحده، فسبل التوصل إلى المعارف متنوعة بتنوع طبائع المعارف والعلوم، فلكل مجال معرفي أدواته المعرفية ومصادره، وبناءً عليه؛ فمحاولة تعميم المنهج التجريبي ليكون مصدر المعرفة في المجالات كافة، واعتقاد أنه وحده الصالح لتقديم الإجابات عن جميع التساؤلات؛ إشكالية منهجية وعلمية حقيقية، تفضي بصاحبها ولا بد إلى مشكلات علمية متعددة.

وواقع المشهد العلمي والمعرفي بحد ذاته يكشف عن مثل هذه الإشكاليات، فالتاريخ مثلاً له موارده ومصادره المعرفية، وعلوم الرياضيات كذلك، وهكذا في كل المعارف والعلوم، فاعتقاد أن المنهج العلمي التجريبي هو وحده أداة تحصيل المعرفة، متناقض مع واقع التنوع في المجالات العلمية، والذي يستتبع تنوعاً في طرائق العلم والمعرفة.

٤- ضريبة النزعة العلموية:

الحقيقة أن ضريبة تبنّي هذه النظرة المغالية للعلم باهظة جداً معرفياً وخلقياً وإنسانياً، فطردها يدخلنا في ألوانٍ من السفسطة المعرفية، والنسبية الخلقية، بل هي تفضي إلى انتزاع كل قيمة للإنسان.

فحصر المعرفة في إطار العلوم التجريبية يفضي - وهو الواقع - إلى إنكار المعقولات الضرورية، وإنكارها يُسبب انهيار المنظومات العلمية، إذ هي ما يمثل

اللبنات المعرفية الأولية التي يبنى عليها معرفياً وبغيرها ندخل في دوامة السفسطة والمغالطة.

كما أن العلم التجريبي غير قادر على تحديد ما هو أخلاقي وغير أخلاقي، وهو ما أفضى بكثيرٍ ممن يتبنّى هذه النظرة المغالية إلى ادعاء نسبية الأخلاق، وأن لكل شخص أو مجتمع أن يحدد ما يراه مناسباً من الأخلاق، وهو يجرنا إلى فوضى أخلاقية، ويخالف ما نجده في أنفسنا من إدراكٍ ضروري بأن العدل مثلاً قيمة أخلاقية حسنة، وأن الظلم قبيح، وأنت إذا نزعت عن الإنسان معرفته وخلقه فماذا يبقى معه؟!

والخلاصة التي ينبغي أن نعيها: أن معارضة الوحي بالعلوم الطبيعية إنما تنشأ من سوء فهم للوحي، أو سوء فهم للعلم، وأن الحل هو في ضبط كل طرف، وإدراك المنهجية الشرعية الصحيحة في العلاقة بينهما، وأنها متى طبقت على نحو سليم، انزاحت جميع الإشكاليات المتعلقة بهذا الباب.

(٩) تقديم المصلحة على النص

بعض الناس يتأمل في مصلحة معينة وتتضخم في نفسه حتى يقول: هذه مصلحة مهمة ولا غنى للناس عنها، فيجب أن تكون مشروعة، وإذا وُجِدَ نص معارض لها، فالواجب تقديمها على النص.

وهذه المقولة تعبّر في الحقيقة عن رؤية مشوهة لعلاقة النصوص الشرعية بالمصالح، وهي تستبطن إمكان وقوع الانفكاك بينهما، وهو ما يفسر هذه الحماسة والعجلة عند من يتوهم تحقق مصلحةٍ في أمرٍ على خلاف ما تأمر به الشريعة، فيدّعي متحمساً بعد ذلك بلزوم تقديم المصلحة على النص.

وربما صاغ إشكاليته هذه بطريقة أكثر لباقة ليقرر بأن الشريعة إنما جاءت بتحقيق المصالح ودفع المضار، فأي نص جاء معارضاً لأي مصلحة تحقق النفع للناس ينبغي أن لا يعتد به. وقد يسترسل صاحب المقولة هنا ليتحدث عن أهمية رعاية المصالح لإقامة الحياة الدنيا، والحاجة المعاصرة إلى تحقيق النهضة والتنمية والسعادة، وضرورة تحقيق الإنجاز في المجالات كافة.

وهنا يأتي هذا السؤال:

هذه المصلحة التي يراد تقديمها على النص، هل هي من المصالح المعتبرة شرعاً، أم هي مصلحة مخالفة معارضة للشرع، أم هي مما سكتت عنه الشريعة؟

فإن كانت مصلحة معتبرة شرعاً فلا يصح أن يقال إن المصلحة الشرعية هنا مقدمة على النص الشرعي؛ إذ إدراكنا للمصلحة مستفادٌ من نص الشرع، ولا يتصور تقديم الشيء على نفسه؟!

وإن كانت المصلحة معارضة للشرع فكيف يستجيز مسلم أن يقول إنني أقدم ما أراه مصلحة وإن كانت معارضة للشرع، فهذه محادة لله ورسوله، لا يمكن أن تصدر ممن استقر الإيمان في قلبه.

وأما إن كانت المصلحة مما سكتت عنه الشريعة فهي معتبرة في الحقيقة لما سيأتي، فلا يتصور أن تكون مقدمة على النص أيضاً، لامتناع تقديم الشيء على نفسه.

إذاً، حين يقرع سمعك عبارة من جنس هذه العبارة (يجب أن نقدم المصلحة هنا على النص)، فيجب أن تكون واعياً بأن النص الشرعي ليس لفظاً جامداً لا يتضمن أي معنى أو أنه لا يراعي مقتضى الحكمة برعاية المصالح والمفاسد، ومن ثم يتصور أن تقدم المصلحة عليه، بل يجب أن تعتقد جازماً أن هذه النصوص إنما جاءت لجلب المصالح ودفع المضار.

فالبحث يجب أن يتجه للنظر في حقيقة هذه المصلحة المدعاة، والتي يطمع صاحبنا في تقديمها على النص الشرعي، أو بعبارة أدق تقديمها على المصلحة الشرعية المتضمنة في هذا النص.

فالشريعة في أصولها وفروعها مبنية على مراعاة المصالح ودفع المفاسد، فإنك: «إذا تأملت الشريعة التي بعث الله بها رسوله حق التأمل وجدتها من أولها إلى آخرها شاهدة بذلك، ناطقة به، ووجدت الحكمة والمصلحة والعدل والرحمة بادياً على صفحاتها، منادياً عليها، يدعو العقول والألباب إليها»[١].

ومن هنا استنبط العلماء قاعدة كلية عامة تستغرق تفاصيل أحكام الشريعة كلها، وهي أن: «الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها،

---

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم (٢/ ٢٣).

ورجحت خير الخيرين بتفويت أدناهما»[1].

فجميع أحكام العبادات والمبايعات والجنايات والأنكحة والتبرعات والعقوبات، وغيرها؛ كلها مبنية على ما يحقق النفع والمصلحة للناس، وليس في الشرع مطلقاً أي حُكم بلا مصلحة، إذ الشارع لا يأمر بشيء إلا وفيه مصلحة، ولا ينهى عن شيء إلا وفيه مضرة، وهذا فرع كون واضع الشريعة وهو الله تعالى متصفاً بكمال العلم والعدل والرحمة والحكمة، وهو ما يبعث على الاطمئنان إلى صحة ذلك الأصل وتلك القاعدة، أن الشريعة موضوعة لتحقيق المنفعة ودفع المضرة.

وإذا اختلطت المنافع والمضار في الشيء الواحد علَّق الشارع الحكم بالأغلب، فما كانت مفسدته راجحة مُنع منه، وما كانت منفعته أرجح فالحكم له طلباً لتحصيله وتحقيقه.

وبقدر مصلحة الشيء تزيد منزلته ويقوى حكمه، وبهذا يقع التفاوت في الواجبات الشرعية، والمستحبات، وذلك بحسب ما يترتب عليها من المصالح والمنافع. كما تتفاوت الذنوب أيضاً إلى كبائر وصغائر، وتتفاوت عقوباتها في الدنيا والآخرة بحسب ما يترتب عليها من المفاسد.

ومما ينبغي التنبه إليه: أن الشريعة حين راعت المصلحة طلباً لها ودفعاً للمفسدة، **فإن هذه الرعاية مشتملة على المصالح الدنيوية والأخروية**، فليس الأمر مقتصراً على المصالح الدنيوية فقط، ومن هنا تدرك أحد المداخل التي تُحدث اللبس عند بعض من يتناول صلة النصوص بالمصالح، فتحملهم على القول بتقديم المصلحة على النص، حيث يتوهم أن المصلحة التي يجب رعايتها هي المصالح الدنيوية فقط، وحين رأى أن في الالتزام ببعض المقررات الشرعية تفويتاً لها سعى إلى تحصيلها عبر تقديمها

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣٠/ ١٣٦).

على تلك المقررات دون مراعاة لأن الشريعة تسعى لتحقيق مصالح العباد في العاجل (الدنيا) والآجل (الآخرة).

وهذا أحد مكامن الخلط العميقة ومواطن الافتراق بين رؤية الشريعة لباب المصالح، ورؤى كثيرٍ من الناس، فهو ينطلق في بحثه وتفتيشه في باب المصالح مضيقاً دلالتها ليختزلها في قائمة قصيرة من المتطلبات والمكاسب المادية الدنيوية، كسياسة المصالح العامة، أو تحقيق الرفاه المادي، أو تهذيب الأخلاق الاجتماعية. أما المصالح العائدة إلى احتياجات الروح، ووظائف التعبد، ومتطلبات الآخرة، فليس لها حضور عنده، مع أنها أصلية في نظر الشريعة: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»[1].

فالشريعة برعايتها للمصالح تراعي ثنائية الدنيا والآخرة، وتسعى لتحقيق النفع للعباد فيهما، وقصورُ النظر على أحد الجانبين دون الآخر سيتسبب بطبيعة الحال في توهم معارضة بعض المصالح لنصوص الشريعة، والذي سيلزم منه تفويت مصالح لم تكن محل مراعاة عند من توهم المعارضة.

إذا تبين هذا، فنقول: إن صلة المصلحة بالنصوص الشرعية من جهة الاعتبار وعدمه على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المصالح التي جاءت الشريعة بتقريرها في النصوص، وشهدت لها بالاعتبار، كمثل النهي عن قتل النفس بغير حق حفظاً للأنفس، وتحريم المسكرات

(١) إعلام الموقعين لابن القيم (٣/ ٣).

حفظاً للعقول، وإقامة حد الزنا والقذف صيانة للأعراض، وحد السرقة حفظاً للمال، وكذا الأمر بالعدل والإحسان وبر الوالدين، وغير ذلك من المصالح الشرعية المعروفة.

القسم الثاني: المصالح التي جاءت الشريعة بإبطالها، ونزع وصف الاعتبار عنها، فهي وإن كانت داخلة في إطار المصالح إجمالاً، فإن الشريعة ألغت اعتبارها رعايةً لمصالح أكبر وأعظم، ودفعاً لمفاسد أظهر من هذه المصلحة، كالمصلحة الحاصلة من بيع الخمر؛ ففيها مصلحة للبائع، وتنشيط للسياحة، وتحريك للاقتصاد، إضافة إلى ما يلقاه شاربها من النشوة وغير ذلك، لكن هذه المصالح لا تقاوم المفاسد المترتبة على بيعها وتعاطيها.

ومثل ذلك الربا؛ ففيه مصلحة للمقرض، ولكثيرٍ ممن يرغب في تحصيل سيولة مالية لافتتاح مشاريع، وهذه يمكن أن توظف عمالاً وتفتح بيوتاً وتسد حاجات، وهذه مصالح بلا شك، لكننا سنجد ما يزيد عليها من المفاسد المترتبة على الربا، بما يرجح إلغاء تلك المصالح، وقل مثل هذا في تحريم الزنا وأكل أموال الناس بالباطل، والمعاملات المحرمة من جهالة وقمار، ومصلحة الراحة من التكاليف الشرعية من عبادات وأمر بمعروف ونهي عن منكر.

فهذه المحرمات وإن قُدِّر تضمنها منافع جزئية لبعض الناس لكن مفسدتها أعظم، وفي الأخذ بها تفويت لمصالح أكبر، ولذا نزع الشارع عنها حكم المصلحة المعتبرة، إذ الشريعة تنظر نظراً كلياً شمولياً لهذا الباب، ولا يقتصر نظرها على جانب معين دون بقية الجوانب: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].

القسم الثالث: المصالح التي لم تصرح النصوص الشرعية باعتبارها أو نزع وصف الاعتبار عنها، فلم يأتِ فيها إقرار صريحٌ لها ولا منع صريح، وإنما هي مصالح مسكوت عنها في النصوص، مع كونها تحقق منافع للناس وتدفع عنهم المفاسد، كمثل كثير من التنظيمات الموضوعة في إدارة الشؤون العامة في الأسواق والطرق والبناء وغير ذلك، فهذه المصالح وإن لم تأتِ في دليل مخصوص ينص عليها فهي في الحقيقة مصالح شهدت لها كليات الشريعة وقواعدها العامة بالاعتبار.

وبناء على هذا التفصيل يمكننا أن نؤصل قاعدة مهمةً وهي: **كل ما كان فيه مصلحة للناس فهو معتبر شرعاً ما لم يخالف دليلاً شرعياً**، وهذه القاعدة تكشف سعة الشريعة ويسرها وجمالها وكمال رحمتها، فليست المصلحة الشرعية إذاً مقصورة على ما شهد له نصٌّ تفصيلي بالاعتبار، بل الشرط هنا عدم مخالفة النصوص فقط، فالأصل رعاية المصالح واعتبارها، وعدم رعايتها استثناء من الأصل لتنبيه الشارع إلى عدم كونها مصلحة تستحق الرعاية في الحقيقة.

وإذا ما اتضح التفصيل السابق فقول القائل: (سأقدم المصلحة على النص) لا يمكن أن يتناول إلا النوع الثاني: وهو المصالح التي تعارض الشريعة؛ لأن النوع الأول متعلق بمصالح جاءت الشريعة باعتبارها نصاً فلا يمكن أن يقال: إن المصلحة تقدم على النص هنا. والنوع الثالث، وهو المصالح التي لم تأتِ الشريعة فيها بنص مخصوص، لا يمكن أن يكون مقصوداً أيضاً؛ لأنه من جهة لا يوجد نص أصلاً يكون محلاً للمعارضة، ومن جهة أخرى فهذه المصلحة مرعية بأصول الشريعة وقواعدها الكلية، فلم يبقَ لهذا القائل إلا النوع الثالث: وهي المصالح التي جاءت الشريعة بردها وعدم اعتبارها، فيقول المسلم: بل سأقدمها على الشريعة!

وهذا كما ترى قول شنيع، وتصريح فظيع، لا يجرؤ مسلم أن يقوله أو يتفوه به، وأكثر من يطلق هذه العبارة لا يقصد هذا المعنى، وإنما أوقعه فيها سوء فهم وقصور

في التعبير، ولهذا نهدف هنا لبيان حقيقة العبارة؛ حتى يتحوط المسلم لدينه عند التعامل معها، ويدرك حقيقتها وما يترتب عليها.

وإذا اتفقنا على أن جملة (تقديم المصلحة على النص) لا وجه لإطلاقها من حيث هي، بل يجب التحفظ على إجرائها على اللسان، فلربما قصد من يقول بتقديم المصلحة على النص أن الواقع قد تحتف به ضرورة معينة يعسر معها تطبيق حكم شرعي معين، فيقول نقدم المصلحة حينئذٍ.

والحقيقة أن الشريعة قد راعت المتغيرات التي تصاحب تطبيق الحكم، فتطبيق النصوص الشرعية لا يقوم بمعزلٍ عن الواقع وما يحتف به من متغيرات أو مآلات، بل هي مؤثرة في الحكم، فالعمل بالنص يقتضي أن تراعى هذه المتغيرات، فمراعاتها ليس من قبيل تقديم المصلحة على النص، بل هو من قبيل إعمال النص نفسه، فالنص كما سبق ليس أمراً جامداً لا يتضمن أي شيء، بل هو متضمن للمصالح، وإنما الخلل في قصور الوعي بالتفصيلات التي يجب مراعاتها هنا.

ويمكن أن نشرح وجه المراعاة للمصالح في تطبيق النصوص في العناصر التالية:

١ - **قيام الشريعة على السعة:** فأصل الأحكام الشرعية مبنية على اليسر: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. فما لا يطيقه الإنسان فهو غير مكلف به: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]. ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ولهذا وسَّعت الشريعة دائرة الإباحة فأصبحت هي الدائرة الكبرى من أحكام الشريعة، وضيقت حدود الإيجاب والتحريم. ومن مجموع الدلائل أخذ العلماء قاعدة: أن الأصل في الأشياء الحل والإباحة.

وهذه السعة تعني أن الأصل في تطبيق النصوص أن لا يتضمن أي حرج أو مشقة خارجة عن المعتاد، فإن وقع تغيُّر في الواقع استوجب مثل هذا الحرج، فقد راعته الشريعة وأمرت برفعه.

٢ - **مراعاة الشريعة أحوال الضرورة:** فما قد يطرأ على واقع شخص أو جماعة من ضرورة تحول بينهم وبين تطبيق بعض الأحكام، فهو أمر مستحضر في أصل التشريع: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]. ومنه أخذ العلماء القاعدة الفقهية الشهيرة: (الضرورات تبيح المحظورات)، فإن حدث ضرر فمراعاته هي من مراعاة النص نفسه.

٣ - **مراعاة المشقة والحرج والحاجة التي قد تعتري بعض الأحكام بالنسبة لبعض الأشخاص أو بعض الأحوال:** فالحاجة أيضاً معتبرة شرعاً، ودرجتها وإن كانت أقل في الرتبة من درجة الضرورة وهي ما يمس أصل حياة الإنسان أو يتسبب في هلاكه أو تلف أحد أعضائه أو إلحاق الضرر به، فإن الحاجة تسبب شدة ومشقة وحرجاً شديداً، فهي محل رعاية في الشريعة، ولرعايتها شروط وتفصيلات ليس هذا موضع بسطها.

٤ - **مراعاة مآلات الأفعال:** فحين يترتب على الفعل مفسدة تخالف الشريعة فإن الشريعة تراعي ذلك، ويدخل في هذا: قاعدة سد الذرائع، وقاعدة الحيل، ومراعاة الخلاف، والاستحسان، وليس هذا محل عرضها، إنما المقصد أن يُعرف أن تطبيق الحكم الشرعي إن آل إلى أمرٍ فيه مفسدة راجحة، أو أوقع المكلف في حرج وشدة، فإنه يُراعى.

٥ - **مراعاة التعارض بين المصالح والمفاسد:** فإذا وجدت مصالح ومفاسد متعارضة في واقعةٍ ما فالواجب ملاحظة هذه وهذه جميعاً، والنظر في الجانب الأرجح هل هو في كفة المصالح أم المفاسد، فإن لم يكن هناك ترجيح فالأصل أن درء

المفاسد مقدم على جلب المصالح، وإن ترجح أحد الجانبين فالحكم يكون لصالحه، فإن كان التعارض بين مصالح متعددة لا يمكن تحصيلها جميعاً، أو مفاسد متعددة لا يمكن درؤها جميعاً؛ فالواجب: «ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعاً، ودفع شَرِّ الشرين إذا لم يندفعا جميعاً»[1].

وهو ما يستدعي نظراً فقهياً دقيقاً، وإحاطة واسعة بتفاصيل الشريعة ومقاصدها، وقدرة عالية على الموازنة في هذا الباب، ولذا قيل: «ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين»[2].

وكما ترى، فوجود مصلحة معينة أو حالة عارضة متأثرة بتغير الواقع أمر واقع صحيح، والفرق هنا أنَّ بعض الناس ليس لديه سوى معرفة بوجود متغيرات تؤثر على الواقع، فبنى على هذا الإدراك الكلي ما جعله ينقض أحكام الشريعة، بينما البحث الفقهي يتجاوز مجرد الوعي بوجود مثل هذا الإشكال إلى التفاعل معه وفق منهجية متكاملة ومنظومة محكمة تستوعب مختلف جوانب الموضوع لتفرز حكماً يناسب هذا الواقع.

ومما يدخل في هذه المنهجية مراعاة هذه المتغيرات، فلا يبقى ثَمَّ حاجة لطرح إشكالية تقديم المصلحة على النص، بل إلى ضرورة أن يفقه الشخص حقيقة المصلحة في الشريعة وكيف يتعامل معها وفق منهج شرعي مؤصل، والذي إن أدركه الشخص تجلى له مدى سذاجة مقولة تقديم المصلحة على النص وسطحيتها، فهي لا تدرك عمق البحث الفقهي للمصالح وأنه يتجاوز سجن التفكير في ثنائية: هل نقدم النص أو نقدم المصلحة؟ إلى الغوص في فحص المصالح نفسها، ومعرفة ما يصلح أن يكون

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٣/ ٣٤٣).
(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٠/ ٥٤).

مصلحة مما لا يصلح، ثم دراسة حجم كل مصلحة وهل هي مصلحة ضرورية أم حاجية أم تحسينية، ثم هل التعارض كلي أم جزئي، ثم استعراض أوجه التعارض بين المصالح والمفاسد، ورتب المصالح والمفاسد نفسها، ومراعاة الأحوال المتغيرة وما تؤول إليه الأحكام، إلى أبحاث تفصيلية كثيرة يدركها الباحث في المجال الفقهي.

وهو ما يوجب على المسلم أن يكون واعياً بخطورة تكرار مقولات عائمة تتضمن انحرافات فكرية تستغل قصور الوعي عند كثير من الناس بالتفصيلات الفقهية لتمرير مفاهيم فكرية منحرفة، وهي مفاهيم تدفع المسلم إلى معارضة الشرع ورفض أحكامه بدلاً من أن يسلم لها ويوقن بأن الخير كله في التزامها، وأنها في الحقيقة طريق تحقيق المصلحة: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

(١٠) التمسك بروح الشريعة

تمسَّكْ بروح الشريعة، وخذ بمقاصدها، وراعِ الكليات الكبرى فيها، وحافظ على الأصول، ونحو هذه العبارات التي تسعى لتقرير قضية واضحة ومباشرة، وهي: أن الشريعة الإسلامية لها روحٌ مستلهمٌ من مقاصد وكليات كبرى، يجب الحرص عليها، والتمسك بها، وتفسير كل حكم جزئي تفصيلي في ضوئها، بل تقييده أو رده وفقاً لذلك، إذ المقاصد تعبّر عن هدف الشريعة، وغايتها، وما تسعى لتحقيقه من مصالح كبرى التي تقررها، فإن ترتب على أي حكم ما يخالف هذه المقاصد فلا يمكن أن يكون حكماً شرعياً صحيحاً.

وهنا نتساءل: من أين يأتي الإشكال في مثل هذا؟

يأتي الإشكال في طبيعة هذه المقاصد التي يُتحدث عنها، وفي كيفية التعرف إليها، فمقاصد الشريعة تُعرف من خلال تصريح الشارع بأن تقرر الشريعة على أن هذا الأمر من مقاصدها، فمن مقاصد الشريعة تعبيد الخلق للخالق: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْـجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. ومن مقاصدها حفظ الأنفس: ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩].

أو تعرف من خلال استقراء الفروع الشرعية المتنوعة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والتي تمكننا من إدراك وجه الحكمة في تشريعها فتفضي بنا إلى إدراك مقاصد الشريعة وكلياتها الكبرى.

فالمقاصد لا تدرك معزولة عن الشريعة، وإنما تعرف من خلال نصوصها وفروعها. ومتى تتبعنا هذه النصوص وتلك الفروع أمكننا العلم بأن من مقاصد

الشريعة: حفظ النفس مثلاً، وأن من مقاصدها أيضاً: التشديد في حقوق الناس، ومنع أي تعدٍّ أو ضرر عليهم، وأن المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة، وهكذا.

فهذه المقاصد هي في الحقيقة خلاصة نظرٍ في الأحكام الشرعية التفصيلية، فهي التي توصلك لإدراك القواعد الكلية التي تقوم عليها هذه الشريعة.

وبناءً على هذه المقدمة التي ينبغي أن تكون بدهية، لا يصح أن يقال في مواجهة حكم شرعي تفصيلي: دعونا نتمسك بالمقاصد؛ لأن المقاصد إنما تعرف أصلاً من خلال تتبع هذه الأحكام الشرعية التفصيلية، فإذا اتخذتَ من المقاصد ذريعةً لرد الجزئيات فأنت في الحقيقة تقع في مشكلة منهجية واضحة، وهي أنك عمدت إلى وضع مقاصد جديدة، ثم حاكمتَ إليها نصوص الشريعة، بل أسبغت على مقاصدك هذه وصف الشرعية!

وهو مزلق خطر، إذ فيه تقصيد للشارع، وادعاء أن الله حين أنزل الشريعة أراد منها ما أردتَ، فإذا لم يكن الأمر كذلك وقعت في الكذب المركب على الله تعالى، فكذبت عليه حين ادعيت أن من مقاصده في إنزال الشريعة كذا وكذا، وكذبت عليه بعد ذلك بعدد ما سيتناسل من هذا المقصد المكذوب من فروع توهم نسبتها إلى الشريعة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [الأنعام: ٢١].

وهذه الإشكالية تمثل ثغرةً منهجية هائلة نتجت عن الفقر الشديد في استقراء نصوص الشريعة، أو - وهو الأسوأ - توهم أنه لا داعي لهذا أصلاً.

فعلم مقاصد الشريعة علمٌ كاشف يكشف عن مقاصد الشريعة بالنظر إلى الشريعة ذاتها وما حددته من المقاصد نصاً، أو ما يمكن تحصيله منها عن طريق النظر والاستقراء لجزئياتها، وهو مقام علمي رفيع يجب أن يتحلى صاحبه بالعلم الوافر، والاستقراء التام، والورع الشديد، خوفاً من أن يقول العبد على الله وشريعته بلا علم.

وقد كان الشاطبي مدركاً خطر هذا التوظيف المنحرف للمقاصد، فأكد أهمية التحلي بهذه الخصائص والمؤهلات، فقال في مقدمة أشهر كتابٍ مؤلفٍ في شأن المقاصد، وهو الموافقات: «ومن هنا، لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظرَ مفيدٍ أو مستفيد؛ حتى يكون ريانَ من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات»[1].

فحين يأتي أحدٌ فيرد حكماً شرعياً متعلقاً بالمرأة أو بالتعامل مع الكفار أو بالعقوبات بدعوى معارضتها مقاصد الشرعية، فهو يرد الحكم لأنه خالف مقصدا وضعه هو، وليس لأنه خالف المقصد الشرعي فعلاً؛ لأن المقصد الشرعي إنما يعرف من خلال فروع الشريعة كما مرّ، وبه يتضح حجم الجناية حين يأتي أحدهم مثلاً إلى قسمة الميراث الذي قال الله فيه: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] ويقول: هذا مخالف لمقصد الشريعة في المساواة! أو يأتي إلى ما جاء في الشريعة من البراءة من الكفار والنهي عن توليهم فيقول: هذا منافٍ لمقصد الشريعة من الانفتاح على الآخر! أو يأتي إلى ما جاء في الشريعة من النهي عن الربا فيقول: هذا منافٍ لمقصد الشريعة في التيسير وتحريك الأموال! فيجهز على الفروع الفقهية بسيف المقاصد، وهي في الحقيقة ليست مقاصد للشريعة، بل مقاصد جديدة للأهواء والأذواق أصبحت حاكمة على الشريعة.

وحتى تتأكد من حجم عبثية كثير من الخطابات المتعلقة بذيول المقاصدية وما يسمونه روح الشريعة، فإن كثيراً من المصطلحات التي يسوقونها في هذا الباب لم تحرر تحريراً علمياً، بل هي مجرد مصطلحات عائمة وفضفاضة وغير واضحة، فإذا

---

(١) الموافقات للشاطبي (١/ ١٢٤).

وجد أحدهم نصاً مشكلاً عليه في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ وقف في وجهه بأن هذا مخالف لروح الشريعة، ومصادم لمقاصد الإسلام، فإذا طلبت منه أن يشرح ما المقصد الشرعي هنا؟ وما روح الشريعة؟ جاء بكلام فضفاض عام، وهو ما يكشف عن كسل معرفي في تأدية الواجبات البحثية المتعلقة بالدعوى، فإن الدعاوى مجرَّدةً عن الأدلة والحجج والبراهين مجرد عبث علمي لا قيمة له.

والتعامل مع الأحكام الشرعية لا يكون بهذه الطريقة الفوضوية العبثية، بل يتطلب الأمر دقة علمية ومنهجاً بيّناً ونظراً موضوعياً حتى يتمكن المسلم من إثبات أن هذا الحكم يخالف المقصد الفلاني، ولا يكون إلا ببيان أمور:

الأمر الأول: تحديد المقصد الشرعي بصورة واضحة بيّنة.

الأمر الثاني: بيان وجه المخالفة والتناقض بين الفرع الجزئي والمقصد الكلي.

الأمر الثالث: بيان سبب ترجيح المقصد، وإلى ماذا استند.

الأمر الرابع: بيان كيفية التعامل مع الفرع.

وهذه الضوابط لا تكاد تجدها عند من يتحدث بأننا نريد التمسك بالمقاصد وروح الشريعة؛ لأنها لا تنطلق من طريقة موضوعية، أو منهجية متماسكة، بل من رؤية تتعامل مع كثير من المقررات الفقهية باعتبارها عبثاً يحتاج إلى التخلص منه وتجاوزه.

إن وجود ما يظهر للناظر تعارضاً بين أدلة الأحكام الشرعية أمر واقع وسائغ، وهو ما ينكشف بمراجعة أبحاث الفقهاء، فكتب الفقهاء مليئة بالخلاف والجدال في أحكام ونصوص كثيرة، تتفاوت فيها أذهان الفقهاء في كيفية الترجيح، لكنها محكومة بمنهجية منضبطة ونظر دقيق، فيجتهدون وفق معايير موضوعية في تطلب الحق، وهم فيها بين الأجر والأجرين.

وهذه الحال العلمية الموضوعية كما ترى تختلف عن تلك العبثية التي تتساقط فيها كل الشروط الموضوعية ومناهج النظر والبحث، فيأتي أحدهم مثلاً إلى حديث صحيح عن النبي ﷺ يقول فيه: «من بدل دينه فاقتلوه»[1] مع أدلة أخرى تمنع من وجود حرية الردة عن الإسلام، فيردها بناءً على أن هذا يخالف مقصد الشريعة في الحرية.

فيضع أولاً مقصداً من عنده يفسره بناءً على رأيه الخاص ليرد به حديثاً صحيحاً عن النبي ﷺ، ثم لا تجد هذا المقصد مفسراً بشكل واضح، فكل شخص يفسر الحرية وفق حدوده وضوابطه، ولا ينظر في وجه الجمع الذي يدفع التعارض، بأنه يمكن أن تجعل الحرية في الإسلام مقيدة بضوابط، منها: عدم الخروج عن الدين إلى غيره جهاراً، وإنما يبادر برد الحديث مباشرة، ثم لا يقدم أدلة صحيحة سالمة تثبت هذا المعنى الذي ذهب إليه، ولا يجيب عن الأدلة الأخرى التي تثبت أن الحرية التي يتحدثون عنها غير موجودة في الإسلام أصلاً.

فالخلل هنا إذاً ليس في توهم وجود تعارض في عين الناظر بين بعض أحكام الشريعة، فيبدو له أن حكماً يعارض حكماً آخر، أو أن حكماً يعارض قاعدة أقوى منه، فيجتهد في دفع ذلك وفق اجتهاد شرعي معتبر؛ وإنما حقيقة الأمر هدم أحكام وفروع ونصوص من خلال ضربها بالمقاصد بلا منهج موضوعي.

ومما ينبغي التأكيد عليه أيضاً في هذا الشأن أن الفروع هي في الحقيقة مسرد شارح للتفاصيل الداخلية للمقاصد، إذ المقاصد قضايا كلية عامة، وكثيراً ما يقع الاتفاق بين الناس على اعتبار عدد من الكليات، لكنهم مع اتفاقهم عليها يختلفون كثيراً في سبل تحقيقها، وما يدخل فيها وما يخرج؛ فالناس مثلاً لا يتنازعون في حسن العدل، وهو كذلك في نظر الشريعة، لكن حالة التوافق على هذا الشأن الكلي لا تعني

---

(١) أخرجه البخاري.

أن هناك توافقاً على مضامين العدل الداخلية، إذ لكل مجتمع وثقافة ومذهب فروعه التفصيلية التي يحدد من خلالها حقائق العدل التفصيلية، وهذه التفصيلات هي ما يُشكِّل إطار العدل في الواقع ويحدد ملامحه وصورته؛ فالليبرالية مثلاً ترى أن العدل إنما يتحقق في فتح الحرية للناس جميعاً دون تدخلٍ للسلطات في منع أحد بسبب ضرر ديني، أما المسلم فالعدل عنده يكون في منع ما يلحق بالناس ضرراً بالدين، وهكذا ترى أن مقصد العدل يتأثر في تفاصيله بالمرجعية الحاكمة التي يعتمدها كل طرف، فإذا جاء أحد ورد حكماً شرعياً بدعوى أنه مخالف لمقصد العدل فهو في الحقيقة لا يعتمد العدل على وفق الشريعة، بل يأتي بالعدل متأثراً بثقافة أخرى ويريد محاكمة الشريعة إليها.

ومن الإشكاليات المولدة من تصور القطيعة بين الفروع والمقاصد: **التعامل مع الفروع والتشريعات الجزئية باعتبارها مجرد وسائل لمقاصد يمكن استبدالها بغيرها من الوسائل** متى ما حققت تلك الوسائل المستحدثة المقاصد المطلوبة، إذ المقصد هو الذي يجب الاستمساك به، أما الوسائل فلا يصح أن تكون مقصودة لذاتها، فيُتشدد في التمسك بها، بل يُتمسك بها ما دامت محققة للمقاصد، فإذا كان هناك سبيل لتحقيق المقاصد هنا دونها، فليس من العقل التشدد في شأن الوسائل.

وهذه الإشكالية كما ترى هي فرع عن مشكلة منهج استخراج المقاصد الشرعية عند صاحب هذه المقولة وكيفية الاطلاع عليها ومعرفتها، فإذا ما انضاف إليها وهْم أن مقاصد الشريعة محصورة في تحقيق المصالح الدنيوية فقط، تعاظمت المشكلة، وصار من الطبيعي أن تتراجع قيمة المأمورات الشرعية والمنهيات التفصيلية في حس هذا الواهم.

إن دعوى إمكانية استبدال أحكام الشريعة التفصيلية بأحكام أخر تحقق عين مقاصدها، تتضمن جرعةً عاليةً من الغرور المعرفي بادّعاء معرفة تفاصيل المقصد الشرعي لتلك الأحكام وحدودها، ثم ادّعاء أن ثمّ وسائل أخر تحقق عين المقصد الذي قصدته الشريعة بتلك التشريعات، وأن هذه الوسائل يمكن الاستغناء بها عن الوسائل التي قررتها الشريعة.

وهب أننا تنزلنا وقلنا: هذه التشريعات التفصيلية في مختلف أبواب الشريعة مجرد وسائل لغايات، فإننا جازمون بأن هذه الوسائل المنصوص عليها محققة لغاياتها؛ لأن الشارع الذي وضعها أراد بها تحقيق تلك الغايات مع كمال علمه سبحانه وحكمته، وادّعاء أنه بالإمكان إحداث وسائل أخرى تحقق عين تلك الغايات من غير زيادة أو نقص دعوى تحتاج إلى البرهنة والإثبات.

وإذا تأملت في ممارسات هؤلاء في استحداث الوسائل ستلحظ أن ما اقترحوه من الوسائل البديلة لا يسلم من الاعتراض والنقد، فحين يتحدث أحدهم مثلاً عن أن قطع يد السارق شعيرة شرعت للردع عن السرقة ويمكن أن تستبدل بما يحقق الردع كالسجن، فهذا المثل لا يخلو من إخلال عظيم في معرفة تفاصيل ما يتعلق بمقصد (الردع) وحدوده، فليس المقصود هو تحقيق مطلق الردع، بل تحقيقه بالقدر الذي يتحقق من خلال تشريع القطع من غير زيادة أو نقصان، فالقتل يحقق الردع أيضاً، فهل يسوغ أن تستبدل شريعة القطع به لمجرد اشتراكهما في مطلق الردع.

ومن جهة أخرى، فثمّ ملابسات تتصل بالعقوبة الشرعية (القطع) والعقوبة البديلة المقترحة (السجن) يجزم الناظر فيها أن استعمال هاتين العقوبتين وإن تقاطعتا في شيء من النتائج فثمّ قدر من الافتراق يوجب القول بأن الوسيلة الثانية لا توصل لعين ما توصل إليه النتيجة الأولى.

فمجرد الإعلان عن إقرار عقوبة القطع مثلاً يؤدي إلى الزجر عن السرقة بما لا يحققه الإعلان عن عقوبة السجن. كما أن السجن قد يشكل محضناً لبث ثقافة الإجرام والفساد بين السجناء، ففيه من المفاسد ما ليس في عقوبة القطع.. وغير ذلك من الفوارق الموضوعية بين ما يترتب على إقرار حد القطع وإقرار عقوبة السجن لمعالجة مشكلة السرقة.

ثم إن كان الكل يوصل إلى نتيجة واحدة حقيقة والغرض تحقيق تلك النتيجة المعبر عنها بالمقاصد، فلِمَ هذا الإصرار على تعطيل الوسيلة التي اعتبرها الشارع واستبدالها بوسيلة أخرى؟!

إن السبب في الحقيقة ينكشف بما سبق ذكره من استحضار بواعث هذا الخطاب في التعلق بنظرية المقاصد، فليس القصد هو الاستمساك الموضوعي بهذه النظرية، وإنما الأخذ منها بالقدر الذي يحقق هدر ما أرادوا هدره من أحكام الشريعة، ولذا فمتى ما أفضى التمسك بهذه النظرية إلى ما يتوهمونه تشدداً فقهياً رأيت أولئك ينقلبون على هذه النظرية ويصبحون حرفيين ظاهريين جداً، وبه ينكشف حضور الهوى كموجه للشخص في خياراته الدينية، لا أن تكون الشريعة ذاتها هي الموجه.

إذاً، نخلص مما سبق إلى أن التمسك بمقاصد الشريعة يقتضي في الوقت نفسه التمسك بفروعها، وأن من يدعو إلى التمسك بمقاصدها لهدم بعض الفروع فهو لم يتمسك بالمقاصد من الأساس، فما يدعو إليه ليس روح الشريعة ولا مقاصدها ولا كلياتها، بل هو شيء أجنبي عنها يتخذه تكأةً لإسقاط بعض أحكام الشريعة بلا حق، وهو من جنس الهوى الذي يجب على المسلم الحذر منه عند التعامل مع الأحكام الشرعية لأنه يصد عن الحق، والله يقول: ﴿وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦].

(١١) التعلق بالقشور

من الأمور الشائعة عند كثير من الناس تقسيم مسائل الدين إلى: لبٍّ وقشور، ثم تراه يبدي حفاوته بما يراه لباً مع حطه على ما يظنه هامشياً وثانوياً من أمر الدين ويصفها بالقشور تزهيداً فيها، وهذه الأمور قد تضيق وتتسع بحسب حال الناقد، وبحسب مقدار تعظيمه للشريعة.. فيصل الحال ببعض الناس إلى جعل الأحكام التشريعية التفصيلية قشوراً في مقابل تعظيم شأن مقاصد الشريعة، وبعضهم قد يطلقها بحسن نيّة قاصداً التأكيد على الاعتناء بما هو أهم في نظر الشريعة مما هو دونها في الرتبة.

وهذه المقولة تتضمن إشكاليتين مركزيتين: إشكالية في اللفظ المستعمل، وإشكالية في المعنى.

فأما مشكلتها اللفظية، فهي في استعمال مفردة القشور في وصف بعض أحكام الشريعة، وهي لفظة تعطي إيحاءً سلبياً حيال تلك الأحكام الموصوفة بها، بأنها أمرٌ يمكن تركه، بل والتخلص منه، إذ هذا إجراء طبيعي حيال القشور.

وما من شك في أن أمر الدين بتفاصيل أحكامه أعز وأشرف من أن يوصف شيء منها بمثل هذا الوصف، فإن أحكامه وإن تفاوتت رتبها، فجميعها موضع تعظيم وتقدير، فالمسلم مأمور أن يأخذ بالإسلام كاملاً، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨]. وقال ﷺ: «فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[1].

---

(١) أخرجه البخاري.

والللافت أن هذه التسمية التبخيسية للشريعة أو بعض أحكامها ليست حديثة، فلقد كان بعض المتصوفة في القديم يسمي علم الشريعة قشراً في مقابل علم الحقيقة، وقد تصدى أهل العلم لهذا الإطلاق، مظهرين تحفظهم على استعمال هذه اللفظة في توصيف الأحكام الشرعية، فحين سئل العز بن عبد السلام: «هل يجوز أن يقول المكلف: إن الشرع قِشرٌ ظاهر علم الحقيقة لُبُّه، أم لا يجوز؟...»، أجاب: «لا يجوز التعبير على الشريعة بأنها قشر من كثرة ما فيها من المنافع والخير، وكيف يكون الأمر بالطاعة والإيمان قشراً؟! وأن العلم الملقب بعلم الحقيقة جزء من أجزاء علم الشريعة؟! ولا يُطْلِق مثلَ هذه الألقاب إلا غَبيٌّ شَقيٌّ قليلُ الأدب! ولو قيل لأحدهم: إن كلام شيخك قشور، لأنكر ذلك غاية الإنكار، وَيُطْلِقُ لفظَ القشور على الشريعة؟! وليست الشريعة إلا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فَيُعَزَّرُ هذا الجاهل تعزيراً يليق بمثل هذا الذنب»[1].

وكذا جاء عن تقي الدين السبكي إنكار هذا الاستعمال ضمن جواب له في مسألة السماع فقال: «وقولهم: من أهل القشور، إن أراد به ما الفقهاء عليه من العلم ومعرفة الأحكام فليس من القشور بل من اللُّبِّ، ومن قال عليه: إنه من القشور، استحقَّ الأدب، والشريعة كلُّها لُباب»[2].

فهذا تحفّظ على استعمال اللفظ، فمع الإقرار بتفاوت رتب مسائل الشريعة، وأن بعضها يحفظ ما فوقها كحفظ القشر للب، فإنه لا يجوز إطلاق هذه اللفظة لما توهمه من معنى فاسد، خصوصاً أن كثيراً ممن يطلقها قد يطلقها على ما يمثل أمراً واجباً، أو ركائز شرعية كبرى.

---

(١) الفتاوى للإمام العز بن عبد السلام (٧١).

(٢) الكلام على مسألة السماع لابن القيم، وكلام السبكي من ضمن الفتاوى الملحقة في آخر الكتاب (٤٥٢).

وأما مشكلتها المعنوية، فهي في قصد التزهيد ببعض شعائر الدين، فمن كان ملتزماً بأي أمر من أمور الدين فلا يصح أن يزهد فيه بتسميته قشراً، والتعامل معه بهذا الاعتبار، وهو أمر يفتح باب الانتقاص من شأن الدين، قال ﷺ: «لَتُنْقَضَنَّ عُرَى الإسلام عُرْوَةً عُرْوَةً، فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها: فأولهن نقضاً الحُكْمُ، وآخِرُهُنَّ الصلاة»[1].

وقد يقول بعضهم: إن اللب هو واجبات الشريعة وفرائضها، وأما القشور فهي ما كان من قبيل المستحبات والمندوبات.

والجواب أن يقال: لا شك في أن المندوبات دون الواجبات في الرتبة، لكن ذلك لا يعني أن توصف بأنها قشور أو أن تكون موضع إهمال، فإنها من أعظم أبواب التقرب إلى الله، ونيل محبته ورضاه، فعن عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحبَّ إليِّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته: كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته»[2].

وهي أيضاً تعدُّ سياجاً لحماية الواجبات، فإن من انتقص منها أوشك أن يتسرب الانتقاص إلى الواجبات، فالتزامها يعدُّ صيانة للواجبات، فعن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الحلال بَيِّنٌ، وإن الحرامَ بَيِّنٌ، وبينهما أمورٌ مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهاتِ فقد استبرأ

---

(١) أخرجه أحمد. وصححه الألباني.

(٢) أخرجه البخاري.

لدينه وعِرْضِه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتعَ فيه، ألا وإن لكل مَلِكٍ حِمى، ألا وإن حمى الله محارمُه، ألا وإن في الجسد مضغةً إذا صَلُحت صلَح الجسدُ كله، وإذا فسدت فسد الجسدُ كلُّه، ألا وهي القلب»[1].

وهي أيضاً مكملة لما يقع في تلك الواجبات من نقص وتقصير، قال ﷺ: «إن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته، فإن صلحت فقد أفلح وأنجح، وإن فسدت فقد خاب وخسر، فإن انتقص من فريضته شيء، قال الرب عز وجل: انظروا هل لعبدي من تطوع فيكمل بها ما انتقص من الفريضة، ثم يكون سائر عمله على ذلك»[2].

بل الالتزام بمثل هذه المندوبات يدل على ظهور أمر الدين، وعلو شأنه، وهو أمر إيجابي مطلوب بلا شك، وشيء تتشوف إليه الشريعة، فعن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «لا يزال الدين ظاهراً ما عَجَّل الناس الفطر، لأن اليهود والنصارى يؤخرون»[3].

وقد تحتمل الحميّة بعضهم أحياناً إلى إطلاق هذه اللفظة نصيحة لمن وقع منه تفريط في بعض الواجبات، مع التزامه بشيء أقل منها في الرتبة، كمن حرص على قيام الليل حتى فَوَّت صلاة الفجر، فيقول له لا تتمسك بالقشور وتترك اللب.

فيقال لمثل هذا: إن علاج هذه الحالة إنما يكون في التحفيز للالتزام بالواجب، لا بإهدار المستحب بإطلاق، ولا بأس بأن يتوجه الإنكار ببيان رتبة ما فرط فيه في مقابل ما التزم به، دون استعمال لفظة تنزل برتبة المستحب عن الرتبة التي وضعها الشارع الحكيم.

---

(١) أخرجه مسلم.

(٢) أخرجه الترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وأحمد. حسَّن إسناده ابن حجر، وصححه الألباني.

(٣) أخرجه أبو داود، وأحمد. صححه النووي، وحسن إسناده الألباني.

فنحن نقرّ جميعاً بأن مسائل الدين ليست كلها في رتبة واحدة، بل بينها تفاوت كبير، كما ورد في حديث النبي ﷺ في شعب الإيمان: «الإيمان بضع وسبعون - أو بضع وستون - شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[1]. لكن لا يعني ذلك أن إماطة الأذى عن الطريق شأن تافه، بل ما دام شعبة من الإيمان فشأنه عظيم، لكنه لا يبلغ في عظمته رتبة ما فوقه من شعب الإيمان.

وليس من المنهج الشرعي والموضوعي أن يزهد في بعض شعب الإيمان لمصلحة بعض، مع لزوم معرفة رتب المسائل الشرعية، والتعامل مع كل رتبة بالقدر اللائق بها، فلا تُعامل الصغائر معاملة الكبائر، لكن لا يقلل من شأن الحرص على تجنب الصغائر.

وتأمل في قول النبي ﷺ لتدرك خطورة تحقير شأن بعض الذنوب والمعاصي: «إن الشيطان قد أيس أن يُعْبَدَ بأرضكم هذه، ولكنه قد رضي منكم بما تحقرون»[2]. وعن أنس رضي الله عنه قال: «إنكم لتعملون أعمالاً هي أدق في أعينكم من الشعر إن كنا لنعدها على عهد رسول الله ﷺ من الموبقات». قال أبو عبد الله: يعني بذلك المهلكات[3].

---

(١) أخرجه مسلم.
(٢) أخرجه أحمد. وصححه الألباني.
(٣) أخرجه البخاري.

(١٢) الانشغال عما هو أهم

من المقولات الدارجة التي توجَّه لمن يأمر ببعض الأحكام الشرعية أو ينهى عنها بأن ما تفعله هو انشغالٌ عما هو أهم، وهو إغراق في الجزئيات على حساب الكليات، ودوران في الهوامش على حساب المركز، ونحو ذلك.

هذه المقولة تنكر العناية أو الاهتمام بموضوعات معينة، كالأمر بالحجاب، والنهي عن الاختلاط المحرم، والحث على الصلوات في المساجد، والمحافظة على السنن، والإنكار على بعض المحرمات؛ بأن هذا كله انشغال بالجزئيات، مع ضرورة العناية بالكليات والأصول الكبرى.

ونحن هنا يجب أن نميّز بين موقفين:

الموقف الأول: أن يكون الإنكار متعلقاً بذات الأحكام، بمعنى أنها أحكام غير صحيحة، فقائل هذه المقولة لا يعترف أصلاً بأنها أحكام شرعية، وبناءً عليه فالواجب على مثله أن لا يحوّل النقاش إلى الجزئي والكلي، والهامشي والأصلي، بل أن يصمد إلى الموضوع ويبيّن وجه كون تلك الأحكام غير معتبرة ولا يعتد بها، حتى يكون محل البحث في موضعه فيكون التباحث في اعتبارها أو عدمه، وصواب رأيه من خطئه.

الموقف الثاني: أن لا يتجه بالإنكار إلى هذه الأحكام، وإنما يتحدث عن أوزانها النسبية، فينكر الحرص على بعض الجزئيات والتفصيلات والهوامش، ويؤكد ضرورة التركيز على الأصول والكليات.

والموقف الثاني هو المعبّر الأظهر عند أصحاب هذه المقولة. وفرق كبير بين من يطلق هذه المقولة غير معتدٍّ بهذه الأحكام من الأساس ولا يرى لها أي اعتبار، وبين من يعتدُّ بها ويعتقد أنها أحكام شرعية لكنه يطالب بعدم الإغراق فيها، إذ هي من الجزئيات في مقابل وجوب العناية والتركيز أكثر على الأصول والكليات.

وقد يكون بعضهم في الحقيقة غافلاً عن تحديد موقف واضح من تلك الأحكام، وإنما يعبر عن رفضه للعناية بالجزئيات عبر هذه المقولة.

وعند التدقيق في هذه المقولة (الانشغال عما هو أهم)، نجد أنها تؤثر سلباً في التزهيد في أي حكم شرعي غير مرغوب فيه عند قائلها؛ لأن أي عنايةٍ به أو دعوة إليه أو إنكار بسببه سيكون محل تذمر ورفض من هذا القائل بسبب أنه هامشي، ويجر إلى التفريط في العناية بالأصول، وهذه المقولة في الحقيقة تتضمن مغالطات كبيرة سيتجلى أمرها عند إدراك الحقائق التالية:

الحقيقة الأولى:

أن تقسيم الأحكام هنا إلى جزئيات وكليات، وهوامش وأصول، لا يستند إلى سبب موضوعي، ولم يرجع فيه إلى اعتبارات شرعية، فهذا التقسيم لا ينطلق من الشريعة نفسها ليعرف أصول الشريعة من فروعها، وكلياتها من جزئياتها، وإنما هي تقسيمات ذوقية مزاجية، فالدعوة إلى التوحيد مثلاً هي عند بعض الناس دعوة لجزئيات وهوامش، مع أنه في الميزان الشرعي يمثل أصل الأصول، والعناية بالعبادات وأعمال القلوب وما ينجي الإنسان في آخرته هي أمور مهمشة في نظرهم، بينما تبقى الأصول والكليات في جزءٍ من المصالح المهمة وهي الجانب المادي الدنيوي الذي يمس مصالحهم الدنيوية المباشرة.

فالتقسيم في الأصل مبني على غير أساس، ويزيده سوءاً واضطراباً حين يسمي بعض أحكام الشريعة المعتبرة بالهوامش، فهو لم يكتفِ باضطراب التسمية بين الجزئيات والكليات، بل تجاوزه إلى الإساءة والتنقص من بعض الأحكام والتقليل من قدرها بلا سبب.

الحقيقة الثانية:

أن الانشغال بالجزئيات لا يضر في العناية بالكليات، فمن ينشغل بتفصيلات الأحكام الشرعية لا يعني أنه مفرط بكلياتها، بل إن من يفرط في الجزئيات هو الذي سيضيع الكليات وليس العكس، فمن يحرص على نوافل العبادات، ويتورع عن المحرمات، ويحرص على تتبّع سنة النبي ﷺ، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فهو الحقيقة محافظ على الكليات الشرعية ومقوٍّ لها، وليس بمنشغل عنها.

الحقيقة الثالثة:

أن التفريط في الأصول والكليات ليس له علاقة بالانشغال بجزئيات معينة على النحو الذي يصوره صاحب هذه المقولة، فإذا كان صاحبها يرى في الناس تقصيراً في جانب مهم كالإصلاح الإداري أو المالي، أو منع الظلم، أو محاربة الفساد والرشوة، وحل مشكلة الفقر والبطالة، أو تعزيز الأخلاق الفاضلة، ونحو ذلك؛ فإن الحل هو في ابتعاث الهمم للاهتمام في هذه القضايا المهمة، وليس في التزهيد في قضايا أخرى، فمن يرى عليك منكراً فينصحك بسببه ليس منشغلاً بسبب ذلك عن مشكلة الفقر، ومن السذاجة أن تتصور أن دعوته للتوقف عن الإنكار ستسهم في دفعه لحل مشكلة الفقر!

ومن الظريف هنا أن دعاوى الانشغال بالجزئيات إنما ترمى في وجه كل ناصح يأمر بمعروف أو ينهى عن منكر، فيُذكَّرُ حينها بالأصول والكليات وبجميع المشكلات

الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بهدف صرفه عما يقوم به، ولو أنه التزم الصمت فلم يأمر بمعروفٍ ولم ينهَ عن منكرٍ لما قال له أحدٌ من هؤلاء الناس شيئاً!

فهي للأسف أصبحت ملفاتٍ توظف للتزهيد ببعض الأحكام الشرعية، وليست دعوةً جادةً حقيقيةً للإصلاح في ملفات كبرى مهمة، فمن يريد الإصلاح فليس طريقه أن يزهد في مثل هذه الموضوعات.

ولهذا، فالتفكير الموضوعي المستقيم لمن يرغب في تعزيز الاهتمام بموضوع يراه من المهمات والأصول الكبرى أن يحث الناس على العناية به، وينشر الأفكار المعينة لذلك، ويفتح المشاريع المعززة، فليس ضعف العناية بموضوعٍ ما ناشئاً بالضرورة من انشغال الناس بموضوعات أخرى، فالإنسان حارث همّام لا يتوقف عن العمل والنظر، فهو يقوم بأعمال كثيرة، ويهتم بقضايا متفرقة، ولا يتوقف تفكيره عن هذه الأصول بسبب أنه يفكر في أمور أخرى. ويزيد هذا الأمر بياناً:

الحقيقة الرابعة:

أن الناس في الحقيقة ينشغلون باهتمامات كثيرة هي دون هذه القضايا بكثير، فهم ينشغلون بالمباحات، ويقضون أوقاتاً كثيرة في السفر والترفيه والنزهة والرياضة واللقاءات الطويلة. كما يقضي كثير من الناس أوقاتاً طويلة في متابعة التلفاز ومشاهدة الأفلام وملاحقة تفصيلات الأخبار الاجتماعية في شبكات التواصل وغيرها، ولا تجد أحداً يذكر لهم مقولة (الانشغال عما هو أهم).

وهذا شيء لافت عجيب، فهذه المقولة التي تنفجر في وجه كلٍّ من يأمر بمعروف أو ينهى عن منكر أو ينصح بخير، لا تكاد أن تجد لها ذكراً متى نظر صاحبنا في انشغالات الناس التفصيلية المستهلكة للوقت والجهد، لكنه إن صادف داعية أو ناصحاً أو محتسباً تحركت توربيناته النقدية النفاثة، وهجم بالتبكيت والتقريع

والتهكم، مذكراً بضرورة الاشتغال بالكليات والأصول، ومحذراً من مغبة التفريط فيها!

وربما تجد هذا الناقد غارقاً حتى أذنيه فيما غرق فيه غيره من هذه المباحات والمفضولات، بل المحرمات، ثم لا تجده يرمي بهذه النفثة الغاضبة إلا في وجه من ينصحه ببعض الأحكام الشرعية!

وهذا يؤكد لك أن هذه المقولة ليست علمية موضوعية صحيحة، وأن الموضوع ليس له علاقة بأي انشغال حقيقي، ولا بجزئيات وكليات؛ وإنما هو توظيف لقيمة الأصول الكبرى ومكانتها للتزهيد في بعض الأحكام والحط من قدرها.

الحقيقة الخامسة:

أن من ينتقد الانشغال بالجزئيات عما هو أهم تجده ينشغل بنفس الجزئيات لكن في الجهة المقابلة لها، فحين يجد من يتحدث عن حكم شرعي تفصيلي معين كحرمة المعازف مثلاً تجده يقول: هذا انشغال بجزئيات، وتضييع للأعمار، وانصراف بالوقت عن الأصول الكبرى. ولو أن القول في المعازف كان هو الإباحة لفرح به ونصره، وبيَّن أهمية انتشار هذا الرأي ومسيس الحاجة إلى مثل هذا الاجتهاد.

فالجزئيات المهمشة في الحقيقة لم تعد هي المسألة ذاتها، وإنما الحكم غير المرغوب، فلا إشكال في العناية بهذه الجزئيات، وإنما المرفوض هو قول معين فيها.

إذا استحضرت هذه الحقائق أدركت أن مقولة (الانشغال عما هو أهم) هي حالة توظيف في خصومة فكرية، تستغل مكانة ملفات وقضايا معينة لأجل التزهيد في بعض الأحكام غير المرغوب فيها، وأنها لا تقوم على حجة صحيحة.

فالموضوع محل الخلاف هنا ليس له علاقة بالتأثير على العناية بأصول كبرى؛ فتقديم الأصول الكبرى على ما هو دونها، والعناية بالكليات أكثر من الجزئيات، هي مقدمة صحيحة لا غبار عليها، فلا شك في أن الضروري أهم من الحاجي، وأن المصلحة العامة أولى من المصلحة الخاصة، وأن ما يمس عموم الناس أهم مما يمس بعضهم، وأن القطعيات أولى من الخلافيات، لكن هذه المقدمات كلها لا علاقة لها بالسياق الذي تأتي فيه هذه المقولة، فهي تسعى إلى توظيف هذه المعاني، وليس توظيف الطاقات لتحقيق هذه المعاني، وهو أمر ينكشف كثيراً بملاحظة أثر السياق الذي تأتي فيه هذه المقولة.

(١٣) الدنيا تغيَّرت

توظَّف هذه المقولة للاعتراض على بعض المقررات الشرعية، بذريعة أن النصوص الشرعية ثابتة والواقع متغير، ولذا لا يمكن أن نجمد على الثابت. وقد يسعى بعضهم إلى مقاربةٍ تظهره بمظهر المعظم للشريعة فهو يتحدث عن حجم استجابة الشريعة لمتغيرات الواقع وتقلباته، فهي ليست مجرد نصوصٍ جامدةٍ صلبةٍ لا تقبل الزحزحة أو التطوير، بل هي تتطور مع تطور الواقع للتفاعل معه، والذي يؤول في الحقيقة إلى جعل الواقع حكماً على الوحي.

وهذه الإشكالية تتفاوت في حجم انحرافها بين:

- صور مغالية تدّعي قطيعةً زمانيةً ومكانيةً مع النص بادعاء أن النص الديني إنما نزل في ظل أوضاع وظروف زمانية ومكانية محددة، فلا يصح عزله عن سياقه الزمني والمكاني واستجلابه للتطبيق في حياتنا اليوم، بل الواجب التفاعل مع هذا الواقع المستجد بعيداً عن ضغط النص.

- وصورٍ أخف لا تظهر المصادمة لمبدأ تطبيق الشريعة في هذا الزمان، وإنما ترى صعوبة تطبيق بعض الأحكام الشرعية في هذا الزمان فتدعو لتجاوزها، وقد تتكئ على قاعدة: (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان) لهدر مثل هذه الأحكام الشرعية.

فمن يوظف هذه المقولة: (الدنيا تغيرت) لرد حكم شرعي، قد يستبطن عدم مناسبة الشريعة كلها للتطبيق، وقد يكون مقصوده الاعتراض على مناسبة تطبيق هذا الحكم الشرعي المعين لا الاعتراض على مبدأ تطبيق الشريعة.

ونبدأ بمناقشة الصورة الأكثر مغالاة في الاعتراض، تحت دعاوى تاريخية النص:

وذلك بالتذكير والتأكيد على سمتين مهمتين من سمات الشريعة، هما: الثبوت، والشمول.

فمن محكمات الشريعة أنها حاكمة ومهيمنة على الواقع، وهذه الهيمنة تستغرق مجال الزمان والمكان، فهي الشريعة الخاتمة التي ختم الله بها الرسالات، وجعلها للناس هداية حتى قيام الساعة، وجعل فيها من التشريعات والأحكام ما يستغرق تفاصيل الحياة، فرسالة النبي ﷺ عامة لكل الناس، ومحققة لكل ما يحتاج إليه.

وأدنى قراءة للوحي كفيلةٌ بالكشف عن سعة الدلالات في تقرير هذه الحقيقة الشرعية البدهية الضرورية، حيث بيَّن الوحي:

- **انفراد الله تعالى بحق التشريع، وأن الحكم له سبحانه وحده،** فادعاء عدم صلاحية زمانٍ أو مكانٍ لحكمه يفضي إلى منازعة الله في حكمه وإعطاء العبد حق التشريع: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠].

- **أنه لا حكم أحسن من حكم الشريعة،** وأن الطامع في غيرها فهو طامعٌ في حكم الجاهلية، وهو ثناء مطلق على الشريعة مكاناً وزماناً وذم لما سواه: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

- **كمال أحكام الشريعة وتمام النعمة بها:** ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً﴾ [المائدة: ٣]. فمدعي انحصار التشريع بزمان أو مكان مخصوص يلزمه ادعاء احتياج الدين إلى التكميل والإضافة بحسب ملابسات الزمان والمكان.

- **ما تميزت به الشريعة من التفصيل والبيان الذي يحتاج إليه الخلق**، فهي تشتمل على ما يحتاج إليه الإنسان، دون أن يكون منحصراً في بيئة معينة أو زمان معين: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

- **حفظ نصوص الشريعة، وأنه لا مبدل لها ولا معقب لأحكامها**، ومن العبث أن تكون محفوظة دون لزوم الأخذ بها والعمل بمقتضاها، والله منزّه عن العبث: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [الرعد: ٤١].

- **بشارة الله لخلقه بهيمنة أحكام الشريعة**، وأنه كائنٌ ولا بد، وهو ما يلغي فكرة تاريخية التشريع من جذورها: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٣].

- **أمر الله تعالى بالتحاكم إلى الشريعة ووجوب الحكم بها بين الناس**، وأنه لا خيار للمؤمن في الخروج عنها: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]. ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]

فهذه جميعاً دلائل صريحة تدل على وجوب تطبيق شريعة الله، وهو إيجاب غير مخصوص بزمانٍ أو مكانٍ، بل هو مستغرق لهما، ومدعي الخصوصية يلزمه القول بأن الله أوجب علينا ما لا يصح الأخذ به، بل الأخذ به مفسدة، بل قد لا يكون مقدوراً عليه أصلاً.

وإحصاء الدلالات القرآنية المتنوعة على هذا الأصل أكبر من أن يحتملها هذا المقام، وإنما المقصود بيان أن هذا المعنى من المعاني القطعية الظاهرة في الخطاب

القرآني ومن سماته الإطلاق عن قيد الزمان والمكان، فالله هو الحكم سبحانه مطلقاً، ووجوب طاعته وحرمة الخروج عن أحكامه مطلقٌ والطاعة لا تتقيد بزمانٍ أو مكانٍ، بل هو مستغرق لتفاصيل الزمان والمكان والحياة.

فإن قيل: هذا التصوير لواقع حاكمية الشريعة يوقعنا في مشكلات متعددة عند إعماله على أرض الواقع، فالشريعة خاليةٌ من الشروحات التفصيلية المتعلقة بكثير من الجوانب الحياتية العمرانية، والإجراءات الإدارية والقضايا الإجرائية، وغير ذلك مما يستدعي إعمالاً للذهن البشري عملياً لسد هذا النقص، ولذا قلنا: إن الدين متعلق بشأن الآخرة، أما الدنيا فإلى الناس وعقولهم.

والحق أن هذا التصوير لطبيعة التشريع الإسلامي ينمّ عن إشكالية عميقة في تصور معنى حاكمية الشريعة، وحصر حق الحكم في ذات الله تبارك وتعالى، وطبيعة التشريعات الإسلامية المتعلقة بدنيا الناس، فالذي ينبغي أن نؤسس عليه نظرتنا للشريعة الإيمان بشموليتها لجانبي الدنيا والآخرة. ومن تصفح نصوص الشريعة سيجد مادة كبيرة من التشريعات الكلية والجزئية التي تتعلق بالشأن الدنيوي ككثيرٍ من مسائل المعاملات والأحكام المتعلقة بالحدود والجنايات وأبواب السياسة الشرعية، وغير ذلك.

فالعمل بمثل هذه التشريعات الكلية والتفصيلية وإعمالها في واقع الحياة داخل في تقرير هيمنة الشريعة وحاكميتها. ثم هناك منطقة العفو والمباح التي تمثل مساحة هائلة للعقل الإنساني في استحداث ما يحتاج إليه ويحقق المصلحة من التشريعات والتقنينات والإجراءات بشرط واحدٍ وهو عدم وجود المعارض الشرعي، وهذا الالتفات لوجود المعارض الشرعي يؤكد طابع الهيمنة للشريعة بمراعاتها في جميع أحوال النفس الإنسانية، وتَفَهُّم هذه المسألة يزيل الإشكال الوارد في الاعتراض السابق.

فالإسلام لم يأتِ ببيان ما يتعلق بالقضايا الإجرائية والإدارية، وذلك مقصود للشارع توسعةً على الناس، فإن طابع هذه الأمور التطور والتغير بحسب احتياجات الواقع، فجعل الشارع للإنسان فسحة في تطويرها وتغييرها باشتراطٍ وحيدٍ وهو مراعاة كليات الشريعة وأحكامها التفصيلية لئلا يتجاوز هذا التطوير أو التغيير أحكام الشريعة، وبهذا ينزاح هذا الإشكال.

لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان:

بعد هذا البيان المتعلق بالمعارضة المغالية للشريعة بذريعة (تغير الزمان) عبر بوابة التاريخانية، ننتقل لمناقشة المعارضة الجزئية المخصوصة المتعلقة ببعض الأحكام الشرعية، والتي قد يبدي بعضهم معارضة لها لاعتبارات معينة يراها. وستكون معالجة هذه القضية عبر مناقشة قاعدة فقهية تجري على لسان العلماء، ويتداولونها في مصنفاتهم، وقد يُفعِّلونها في معالجة بعض الأحكام، وهي قاعدة (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان).

فبعض الناس يتوهم من هذه القاعدة معنى مشكلاً، ويظن أنها تشكل غطاءً شرعياً لتمرير معارضته لما يراه من أحكام الشريعة، والحق أن هذه واحدة من القواعد الفقهية التي ذكرها عدد كبير من أهل العلم، ومن أشهر من بحثها ووسَّع القول فيها الإمام ابن القيم، وذلك في كتابه إعلام الموقعين، فإنه أطال النفس في شرحها، وبيان أدلتها، وأمثلتها، وما يتعلق بها من ضوابط وحدود.

وحتى تتضح معالم هذه القاعدة والفوارق بين الإعمال الفقهي المنضبط لها والتسيب الذي يبديه عدد من المخالفين، ينبغي ملاحظة ما يلي:

أولاً: أن وصف أحكام الشريعة بالعموم والثبات والشمول هو أصل شرعي محكم يجب الانطلاق منه في بحث مسألة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، لا قلب

المسألة أو بحثها معزولة عن هذا السياق، إذ عدم استصحاب معنى العموم والشمول سيحيل الشريعة إلى مادة سيّالة قابلة للصب في أي واقع من غير انضباط، ويمكن أن يستخرج منها الحكم ونقيضه على السواء.

ثانياً: أن منطلق أهل العلم في تأصيل هذه القاعدة هو ملاحظة تصرف الشريعة ذاتها، فإن الشريعة راعت التغيرات الطارئة على الواقع الناشئة عن تغير الزمان والمكان والأعراف والعوائد، وبملاحظة تصرفات الشارع جاء هذا التأصيل والنظر الفقهي، فليس منشأ القاعدة عندهم هو النظر العقلي المجرد أو التعويل على فكرة التاريخية كما هو الشأن في الخطابات الحداثية المعاصرة، وإنما هو المتابعة لتصرفات الشريعة.

ثالثاً: أن هناك قدراً من الإجمال في صياغة هذه القاعدة تسبب في حالة التوظيف السلبي لها، ولعل دوران القاعدة في النطاق الفقهي والتداول بين أهل العلم بما لديهم من انضباط معرفي وخلفيات فقهية مسبقة شكّل ضمانة في الدائرة الفقهية من سوء التوظيف لهذه القاعدة، وهو ما قلّل من الحاجة إلى التدقيق الشكلي لبعض المفاهيم المتصلة بها، فما كان يخطر ببال أحدٍ منهم أن مثل هذا الأصل سيستغل على هذا النحو ليلغى من خلاله هيمنة الشريعة على الواقع، أو يجعل حكم الواقع ناسخاً لأحكام الشريعة.

رابعاً: منشأ الخطأ والإشكال في حالة التوظيف السلبي لهذه القاعدة يكمن في الخلل في تصور طبيعة الواقع الذي تغير لأجله الحكم أو الفتوى. وتفكيك طبيعة هذا الواقع سيحل قدراً كبيراً من شبهة التوظيف الخاطئ لهذا القاعدة، فبعض الناس يتوهم أن القاعدة تقوم على أساس أن ثم تغيراً يجري على الحكم الشرعي تبعاً لتغيرات تطرأ في طبيعة الزمان أو المكان، فيكون الحكم الشرعي في زمانٍ أو مكانٍ معين غير ما هو عليه في زمان أو مكان آخر.

والذي ينبغي ملاحظته وإدراكه هنا أن هذا التغير المدَّعى هل هو أمر واقع على الحكم الشرعي نفسه، أم هو طارئ على الواقع، وحين تغير هذا الواقع استتبع الحكم الشرعي المناسب له؟

والجواب عن هذا السؤال هو ما يكشف عن حالة اللبس الاصطلاحي، والذي أحاط بهذه القضية، وتسبب في عدد من التوظيفات الخاطئة لهذه القاعدة.

فنقول: متى كان مناط الحكم واحداً مع تغير الأزمنة والأمكنة فالحكم الشرعي فيها واحد ولو تغير الزمان أو المكان، كأن يقدم رجلٌ مثلاً على قتل آخر متعمداً، فلو تُصوِّر أن ذات الملابسات وقعت في ذات الزمان في مكان آخر فالحكم سواء، وكذا لو وقعت في زمان آخر بذات الملابسات فالحكم سواء أيضاً، فليس في مجرد وقوع الحادثة في زمان آخر أو مكان آخر ما يستوجب تغير الحكم الشرعي، بل الأصل بقاء الحكم كما هو لتحقق مناطه في الواقع.

أما إن كان هناك تغير في طبيعة الواقعة التي اتصل بها الحكم، فهذه الفوارق قد تكون مؤثرة في إعطاء الواقعتين أحكاماً مختلفة وقد لا تكون، فإن كانت مؤثرة فهذا يعني أن مناط الحكم الشرعي في الواقع قد تغير، وبتغيره سيترتب على الواقع حكمه المناسب في نظر الشريعة، إذ مناط الحكم هنا ليس عين مناطه هناك، وهو ما يدلنا على أن الحكم في الحقيقة ليس واحداً، بل نحن أمام حكمين شرعيين يتنزل كلٌّ على مناطه المناسب بحسب وضع الشريعة.

كما لو أقدم رجل على قتل مسلم متعمداً فحكمه القصاص، فلو كان القتل خطأً أو للولد فسيكون لهذا أحكامٌ تخالفُ الواقعة الأولى، مع التذكير بأن الفوارق بين طبيعة الوقائع لا تلزم بالضرورة أن تكون مؤثرة في الحكم، كما لو قتل رجلٌ امرأةً

مسلمةً أو امرأةٌ رجلاً فالحكم واحدٌ، فالحكم بتأثير الأوصاف من عدمها راجع إلى تقدير الشارع، فما اعتبره الشارع من الفروق اعتباره متعين، وما لم يعتبره فليس معتبراً.

ولأهل العلم تفاصيل دقيقة في تنقيح مناط الأحكام الشرعية، ولهم مسالك منضبطة في استخراج عللها، ومعرفة مناطاتها، وليس الأمر متروكاً عندهم للنظر العقلي المجرد، أو التعويل على المصالح فقط، أو اعتبار مطلق التغير في الزمان والمكان.

ومن الأوصاف المؤثرة في معرفة الحكم الشرعي: العرف، حيث إن الشريعة جعلت للعرف أثراً في ترتيب كثير من الأحكام الشرعية. وإذا دققت النظر في تأثير العرف في تنزيل الأحكام الشرعية وجدت أنه ليس مؤثراً من حيث هو في الشريعة نفسها، وإنما أناطَ الشارع الحكم بالعرف في بعض الأحكام، فبقدر ما يحصل من تغيرٍ في العرف يؤثر هذا في الحكم.

فمثلاً رخصت الشريعة للمسافر بجملة من الرخص كقصر الصلاة والفطر في رمضان، والسفر على الراجح ليس له معنى ثابتٌ مستقرٌ ينضبط به كزمان أو مسافة، وإنما مرد تحديده إلى العرف، فما يكون سفراً في زمن قد لا يكون سفراً في زمن آخر لتغير الأعراف وتجدد الأحوال، فإذا تدبرت في هذا المثال وجدت الحكم الشرعي - وهو الترخيص للمسافر بالقصر والفطر - هو هو لم يتغير، فكل من كان متصفاً بوصف السفر جاز له الترخص بهذه الرخص، إذ الشارع علق الرخصة بهذا الوصف وهو السفر، فإذا تحقق وجوده عرفاً فمناط الحكم قائمٌ في الواقع فتتنزل الرخصة، وإن لم يتحقق هذا الوصف العرفي تخلفت الرخصة تبعاً لعدم تحقق المناط، وهو كون المرء مسافراً، ففرقٌ بين هذا التأصيل وبين من يرى أن المسافر لا يجوز له الترخص لأن الزمان تغير.

مثال آخر: نص الشارع على كفارة اليمين في قوله تعالى: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٨٩]. فالإطعام والكسوة معانٍ يراعى فيها العرف في ضبطه وتحديد مقداره، وهو مما يقع فيه التفاوت للتفاوت الواقع في الأعراف زماناً ومكاناً، لكن الحكم الشرعي يتطلب مناطه في الواقع، فإذا تحقق الإطعام أو الكسوة العرفية في الواقع حصلت الكفارة المطلوبة شرعاً، وإن تخلفت لعدم دخولها تحت وصف الإطعام أو الكسوة عرفاً فالمناط الذي يتنزل عليه حكم الشريعة غير حاصل في الواقع فلا تصح أن تكون كفارة لليمين.

كما أن وصف الضرورة والحاجة يؤثر في المناطات التي تتعلق بها أحكام الشريعة، فمع كون الميتة والدم ولحم الخنزير محرمة شرعاً في حال السعة، لكنها مع الاضطرار تباح، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]. فحكم المضطر لهذه المطعومات هو الإباحة، فالتغير إنما وقع في طبيعة المناط الذي تعلق به الحكم، فلما كان المناط خالياً من الضرورة تعلق به حكم التحريم، ولما تغير المناط وصار مشتملاً على الضرورة تعلق به حكم الإباحة.

وليس القصد هنا تفصيل الكلام في أحكام الضرورة والحاجة، وإنما القصد التأكيد على أن الشريعة هنا هي من أباحت الترخص في حال الضرورة والحاجة، فجعلت لكل مناط حكمه المناسب له، لا أن التغير في وضع الشريعة وقع بأمر مفارق لها.

ومتى ادّعى أحد أن الحكم الشرعي يمكن أن يتغير مع عدم تغير طبيعة المناط الذي راعته الشريعة في حكمها، فهو مدعٍ في الحقيقة نسخاً للحكم الشرعي، والنسخ ليس لأحد من البشر وإنما هو واقعٌ من الشريعة نفسها، فليس لأحد أبداً أن يدعيه بعد انقضاء الوحي، حتى نصَّ أهل العلم على أن الإجماع المجرد لا ينسخ النص، وإنما يكون كاشفاً عن النص الناسخ، فكيف يمكن أن يدعي النسخ بعد انقضاء زمانه فردٌ أو أفراد.

والمقصود أن نظر الفقيه يراعي طبيعة المناطات التي راعتها الشريعة في أحكامها، وليس من العقل الافتيات على الشريعة بوضع مناطات أجنبية عنها، وادعاء أنها تؤثر في الأحكام وتغيرها، فهذا في الحقيقة من الكذب على الله، والتحريف لدينه وشرعه، اتباعاً لخطوات الشيطان، وقد نهانا الله عنه: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٨، ١٦٩].

وقد عبَّر بعضهم عن هذه القاعدة التي أساء فهمها كثير من الناس بألفاظ أكثر انضباطاً وأبعد عن اللبس والإيهام، فقالوا: الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان. فهذه الصياغة أسلم من التعبير بتغير الأحكام، إذ الفتوى نتاج اجتهاد المفتي في استنباط الحكم الشرعي من أدلة الشريعة، وتنزيل لذلك الحكم المستنبط على الواقع، ولا شك في أن الفتوى يعرض لها من عوارض التغير ما يعرض، وتتأثر بمراعاة العرف أو تحقق وجود المناط أو موازنات المصالح والمفاسد، وهو مقصود من ذكر تغير الأحكام، فهو تجوز في التعبير، لإثبات مرونة الشريعة وصلاحيتها لجميع الأزمنة والأمكنة ومراعاتها التغيرات الحاصلة في الواقع.

وبكل حالٍ، فالذي ينبغي أن يكون واضحاً تماماً أن ما يدرجه أهل العلم من المعاني تحت قاعدة (تغير الأحكام لتغير الزمان والمكان)، لا ينسجم إطلاقاً مع تلك التوظيفات المعاصرة المتجاوزة لثوابت الشريعة ومحال الإجماع؛ فإن هذه القاعدة لا تعني إطلاقاً أن ثمة تغيراً حقيقياً طارئاً على الأحكام الشرعية ذاتها، قُصارى ما يريدون الإلماح إليه أن من طبيعة الشريعة السعة والشمول في إعطائها الأحكام المناسبة لظروف الواقع، مع ثباتها ورسوخها، وأنها تراعي في أحكامها عدم التفريق بين المتماثلات أو الجمع بين المختلفات، وهذا من عظمة هذه الشريعة.

(١٤) أكثر الناس يفعلونه

من المقولات التي تعبّر عن سطوة الضغط المجتمعي على بعض الناس، والتي تحملهم على التنازل عن حق، أو الالتزام بباطل: التحجج بأن أكثر الناس يفعلون هذا الفعل، فيستبطن هذا المعيار بشعور أو بغير شعور، ويكون مسكوناً برأي الأكثرية كموجه لبوصلته الفكرية.

والذي يجب أن يكون بيّناً واضحاً من البداية أنه لا ملازمة بالضرورة بين الكثرة والحق، فالكثرة قد تكون مع الحق أو مع الباطل، وهي قضية أكدها الوحي في عدد كبير من الآيات، وبيّن أن الأكثرية قد يقعون في خيارات باطلة، وأن الحق قد يكون خارجاً عنهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣]. وقال سبحانه: ﴿فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [هود: ١٧]. وقال عز وجل: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]. وقال تعالى: ﴿المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الرعد: ١]. وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الإسراء: ٨٩]. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الفرقان: ٥٠]. وقال عز وجل: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٢]. ولذا حذر الله تعالى من اتباع أكثر الناس، فقال: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦]. وغيرها من الآيات الكثيرة.

فالكثرة لا يصح أن تجعل ميزاناً يوزن به الحق والباطل، بل ميزان الحق الحجج والأدلة والبراهين، ومن هنا يمكن تفهم بواعث عبد الله بن مسعود ﷺ حين قال: «الجماعة ما وافق الحق وإن كنت وحدك»[1]. قال نعيم بن حماد موضحاً غور هذه الكلمة المنهجية المهمة: «يعني إذا فسدت الجماعة فعليك بما كانت عليه الجماعة قبل أن يفسُدوا وإن كنت وحدك، فإنك أنت الجماعة حينئذٍ»[2].

وإذا تأملت في كثير من أنماط احتجاج أهل الباطل على باطلهم وجدته يعود إلى اعتبار معيار الأكثرية في معرفة الحق؛ ففي عصبية الكفار للآباء والأجداد مثلاً ما يتضمن نوع احتجاج بالكثرة، والعادة، والعرف الاجتماعي الضاغط، وهي جميعاً تشكل قوى شديدة الوطأة على النفس، يصعب على كثير من الناس التخلص من سطوتها، فيرضخون لها، ويتخذون منها ذريعة ومبرراً لخياراتهم الدينية والعقدية والفكرية، يقول الله تعالى مبيناً أثر العصبية في رد الحق، وتمدد هذه الإشكالية بين الأمم والشعوب: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣]. فتأمل كيف يتكرر ذات الاحتجاج من مختلف الأمم مع مختلف الأنبياء بما يؤكد عمق تأثير العصبية للآباء والأسلاف في استبقاء التصورات المنحرفة، وكيف يُعارض الحق بأدلة زائفة لا تهدي إلى الحق بل تصد عنه.

وحتى تستيقن من عمق تأثير هذا العامل في رد الحق تأمّل في حال أبي طالب وإصراره على الكفر حتى لحظة الموت مع معرفته بحال النبي ﷺ وصدقه وصدق دعوته، فعن سعيد بن المسيب عن أبيه: أنه أخبره أنه لما حضرت أبا طالبٍ الوفاة، جاءه رسول الله ﷺ فوجد عنده أبا جهل بن هشام، وعبد الله بن أبي أمية بن المغيرة،

---

(١) أخرجه البيهقي في المدخل (١/ ٤١٩).
(٢) أخرجه البيهقي في المدخل (١/ ٤٢٠).

فقال رسول الله ﷺ لأبي طالب: «يا عم، قل: لا إله إلا الله، كلمةً أشهد لك بها عند الله». فقال أبو جهلٍ وعبد الله بن أبي أمية: يا أبا طالبٍ، أترغب عن ملة عبد المطلب! فلم يزل رسول الله ﷺ يعرضها عليه، ويعودان بتلك المقالة، حتى قال أبو طالبٍ آخر ما كلمهم: هو على ملة عبد المطلب، وأبى أن يقول لا إله إلا الله. فقال رسول الله ﷺ: «أما والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك». فأنزل الله تعالى فيه: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [التوبة: ١١٣](1).

وبطبيعة الحال فالعصبية لا تختص بالآباء والأجداد، بل تتمدد ظاهرة التعصب لتشمل العصبية للرئيس والمعلم والشيخ والحزب والجماعة والتيار... وهكذا، وقد حكى الله تعالى شهادة الأتباع في أثر السادة والكبراء: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاْ ﴿٦٧﴾ رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٦٧، ٦٨].

وفي مشهد المحاورة بين الأتباع والكبراء عبرة وعظة: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ ﴿٣٢﴾ وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَن نَّكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَندَادًا وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سبأ: ٣١ - ٣٣].

فالواجب على المسلم أن يسعى إلى حمل النفس على متابعة الشرع، فإن الحق ملازم له، وأن يتجرد ما استطاع من تأثيرات الهوى، وما نحن فيه إنما هو أحد تجليات

---

(١) أخرجه البخاري، ومسلم.

متابعة الهوى شعر صاحبه بذلك أم لم يشعر، فإن في مقاومة التيار السائد والعرف الدارج ورأي الأكثرية ما يستدعي قوة عزيمة من صاحبه، وتخلصاً من هوى الموافقة للمألوف.

والهوى يشكّل في الحقيقة غطاءً يشتمل على عامة بواعث الانحراف عن الحق، فكل ذريعةٍ تصد صاحبها عن الاستجابة للحق فإنما هي لغلبة الهوى على النفس. وقد كشف القرآن صراحةً عن ثنائية الاستجابة للحق أو الاستجابة للهوى، فقال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠]. فليس ثمَّ إلا طريقان: الاستجابة للوحي، أو الوقوع في أفخاخ الهوى، وهو معنى تؤكده دلالات أخر، قال تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦]. فإما الحكم بالحق، وإما حكم الهوى. وقال سبحانه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣، ٤]. وقوله تعالى: (ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه).

والمقصود أن المرء بحاجة إلى التخلص من أهوائه ليتمكن من الإقبال بصدق على الحق، وأن من أكثر المؤثرات في تشكيل أهواء النفوس طبيعة التكوين الاجتماعي والرأي السائد وخيارات الأكثرية، فهي توجد ألفة مع هذه الخيارات، ويجد المرء في موافقتها سهولة ويسراً لا يجده إن اضطر إلى المصادمة والخروج عن تلك الخيارات طلباً للحق ونصرة له.

(١٥) بالمساواة يتحقق العدل

من الأوهام الواقعة عند بعض الناس توهم أن المساواة والعدل شيء واحد، فإذا جاءت الشريعة بالتفريق بين شيئين في حكم، وإلغاء التسوية بينهما، توهم أن في هذا مخالفةً للعدل، ككثير من الأحكام المتعلقة بالمؤمنين والكفار، أو الرجال والنساء، أو غير ذلك. والحق أن العدل إنما يكون في إعطاء كل ذي حق حقه، سواء اقتضى ذلك المساواة أو لا. فليس العدل ملازماً ضرورة للمساواة، فقد يجامعه وقد يفارقه.

وأنت إذا تأملت في واقع أحكام الشريعة وجدتها تتشوف في جميع مواردها إلى تحقيق قيمة العدل، دون المساواة، وهو أمر يمكن ملاحظته من خلال استقراء أحكام الشريعة، بل هو أمر لاحظه من كان خارجاً عن نسيج هذه الأمة، كلويس ميس، حيث ذكر أن القانون الوضعي الغربي يهتم بالمساواة، بينما يهتم الإسلام بتحقيق العدالة[١].

فالعدل هو ما يمثل القيمة المركزية في الإسلام، وهو محل الثناء المطلق فيه، وبه تمدَّح الله تبارك وتعالى ووصف به نفسه، وألزم به خلقه، بل حرم على نفسه العليّة وعلى خلقه تجاوزه بالظلم، أما المساواة فليست بهذا المقام، فالعدل حق كله، ومحمود كله، أما المساواة فلا يصح أن يثنى عليها بإطلاق.

وليس معنى هذا أن المساواة ليست محمودة أو معتبرة بإطلاق، لكن المقصود أنها إنما تكون معتبرة وممدوحة إذا كانت محققة للعدل، أما إن خالفته فلا.

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي ١٢. وأحال قوله إلى كتابه: (المدخل إلى دراسة الشريعة الإسلامية) والمكتوب بالفرنسية.

يؤكد هذا أن من طبيعة الشريعة التسوية بين المتماثلات، والمغايرة بين المختلفات، فـ: «التسوية بين المتماثلين والتفضيل بين المختلفين هو من العدل والحكم الحسن الذي يوصف به الرب سبحانه وتعالى»[1].

فالشريعة تبني أصول العدل وفق ثنائية التسوية والمغايرة، فالتسوية فيما كان متماثلاً هو العدل، أما ما كان فيه تغاير يقتضي تغايراً في الحكم فمقتضى العدل عدم التسوية بينهما، بل إحكام المغايرة، وعليه؛ فليس من الصحيح إطلاق القول بأن كل مساواة ليست عدلاً أو العكس، بل منه ما يكون كذلك، ومنه ما ليس كذلك.

ومن أكثر مظاهر التغبيش والتشويه هو الاتكاء على فكرة المساواة للطعن في كثير من تشريعات الإسلام، والحقيقة أن مثل هذا التشويه صادر من عقلية سطحية متعجلة، إذ العقل الإنساني يميل بطبعه إلى جعل المساواة قيمة معيارية مطلقة لسهولة ذلك بخلاف إعمال الذهن وكدّه في دراسة التعقيدات التي توجب التفاوت في فرض الواجبات ومنح الحقوق.

وبناءً على ما سبق، فحين لا يكون ثَمّ موجب معتبر للتفريق، فالأصل هو المساواة؛ لأن التفاضل بلا سبب، أو بسبب غير معتبر، ظلم، ومجانف لقاعدة العدل، فتأكيدنا على أن المساواة ليست بالضرورة موافقة للعدل، لا يعني التزهيد فيها، إذ إلغاء وصف المساواة بين شيئين يجب أن يكون مبنياً على سبب معتبر مؤثر.

وهذا يعني أن قاعدة المساواة تكون واسعة جداً، إذ هو الأصل، فلا يجوز التمييز بلا سبب معتبر، وحين نقول بلا سبب معتبر، فنحن نربط هذا بالأسباب الشرعية المعتبرة، وهذا يضيّق مجال التفكير في الأسباب الممكنة للتفاضل، فالأسباب

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥/ ١٠٧.

الشرعية المؤثرة معروفة ومحددة، وهو ما يؤكد الأصل السابق ويكشف عن تمدد مساحة المساواة.

فالاختلاف الذي يحصل بين أحكام الرجل والمرأة إنما يكون في الأحوال التي يتحقق فيها وجود اختلاف مؤثر بين الجنسين يفرض هذا التفاوت، وأما في حال غياب هذه الأوصاف فالأصل هو المساواة بينهما، ولهذا نجد أنهما سيان في تكاليف الشريعة، وفي الجزاءات المتعلقة بها: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧]، «إنما النساء شقائق الرجال»[1]. ويأتي التفاوت بينهما في حال وجود سبب معتبر يجب مراعاته ليتحقق العدل بينهما: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ٣٦].

---

(١) أخرجه أحمد، وأبو داود، والترمذي. وصححه ابن القطان، والألباني.

(١٦) لا كهنوت في الإسلام

تقوم هذه المقولة على تقرير أن فهم الدين ومعرفة أحكامه والحديث عنه ليس خاصاً بفئة معينة من الناس، فالدين ليس علماً تخصصياً، ومن يتكلم في الدين لهم عقول ولنا عقول، وهم رجال ونحن رجال.

وقد يزيد الأمر تأكيداً فيقول: ولأن الإسلام دينٌ للناس جميعاً، وكل مسلم مكلف بالالتزام بأحكامه، والتكليف يستلزم العلم؛ فلا وجود فيه لطبقة تحتكر حق الكلام فيه كما هو موجود في الكنيسة، (فلا كهنوت في الإسلام)، يعني أن لكل مسلم الحق أن يتكلم في دينه، وأن يبدي رأيه في ذلك، بلا اشتراطات مسبقة، فالدين للكل، وللكل حق الكلام فيه.

ولو أن قائل هذه المقولة اقتصر على ادعاء أنه لا وجود لشريحة معينة من الناس تحتكر وحدها حق تعلم الشريعة ودراسة أحكامها أو الاطلاع على نصوصه المقدسة، لكان مصيباً في ذلك، إذ لا اختصاص لأحدٍ من الناس بهذا، ولا اعتبار لنسبٍ أو لونٍ أو منصبٍ للحديث عن الإسلام، بل المجال مفتوح للجميع للكلام في الشريعة شريطة أن يبذل من يريد الكلام الجهد والوقت في التعلم والبحث والنظر حتى يصل إلى درجة الاجتهاد التي تخوله للحديث في الموضوع الذي يرغب في الحديث عنه، وهذه مسألة ينبغي أن تكون بدهية من جهة العقل، كما هي بدهية من جهة الشرع.

أما أن نوظف هذه المقولة لإلغاء أهمية العلم نفسه، لنجعل الإسلام كله كلأ مباحاً لكل متحدث بلا علم ولا امتلاك لأدوات الاجتهاد، فهذا عبث ينزه الشرع عنه، ويتنزه عنه ذوو العقول السليمة، وليس في هذا حرمان للمسلم من حق الكلام في أي مسألة من مسائل الشريعة، إذ مسائلها على نوعين:

النوع الأول: أحكام ضرورية قطعية يعرفها عموم الناس كوجوب المباني الخمسة، ومعرفة المحرمات القطعية، ونحو ذلك، فهذه يعرفها كل مسلم، فيحق لكل مسلم أن يتكلم بما يعرفه فيها، فلو سأل كافرٌ مسلماً عن دينه فكل مسلم عنده من المعرفة ما يؤهله للكلام في هذه الدائرة.

النوع الثاني: ما دون ذلك من الأحكام مما يتعلق بتفصيلات العبادات أو المعاملات أو غيرها، فهذه لا يصح أن يتكلم فيها إلا من امتلك المعرفة الشرعية التي تؤهله للكلام، ولا يجب على كل مسلم أن يعرف مثل هذه المسائل تفصيلاً ويدرس ما يتصل بها من خلافٍ ونحوه، وهذا من رحمة الشريعة وتوسعتها على الخلق.

ومتى احتاج المسلم إلى معرفة شيء منها، فعنده طريقة أبانها الله في كتابه لتحصيل العلم بها من غير حرج أو تثريب، وهي طريقةٌ نافعة لجمهور المسلمين لمعرفة ما يتعلق بتفاصيل دينهم، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]. فليس مطلوباً من كل مسلم البحث والتفتيش في أحكام الشريعة، وتملك أدوات الاجتهاد والنظر، وإنما يسعه سؤال أهل العلم فيما أشكل عليه، وتبرأ ذمته بذلك.

ولو أن الله كلَّف المسلمين جميعاً بواجب الاجتهاد الشرعي لتحقيق العلم في مسألة شرعية يحتاجون إليها لشق ذلك عليهم، ولعجز عنه أكثر الخلق، ولتعطلت معايشهم ومصالحهم.

والمقصود أن تلك الآية القرآنية تكشف لنا عن دائرتين من البشر، دائرة من يسأل وهم أكثر الناس، ودائرة المسؤول من أهل الذكر، وامتياز أهل الدائرة الثانية على الأولى هو فيما حققوه من العلم مما جعل لهم اختصاصاً أن يكونوا موضعاً للسؤال.

ولابن عباس ﷺ عبارة نفيسة تكشف عن طبيعة الوحي، وعن طبيعة الأقسام الممكنة فيمن يقوم بتفسيره، حيث يقول ﷺ: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا اللَّهُ»[1].

والذي يهمنا هنا ما نبَّه إليه ﷺ من أن هناك تفسيراً يعلمه العلماء، وعليه فثَمَّ مجال تفسيري يجب أن لا يتحدث فيه إلا ذوو الاختصاص من أهل العلم، وأن منازعتهم فيه ممن ليس مؤهلاً خطأ بيّن؛ لأنه يتحدث بلا علم منازعاً من امتلك جملة من المعارف والعلوم المؤهلة للنظر الشرعي في القرآن الكريم، وهذه بدهية عقلية وشرعية، بأن للمختص امتيازاً في مجاله العلمي عن غيره.

والحقيقة أن من يدعي في نفسه مسامتة العلماء دون تأدية فروض البحث والنظر الواجب، فإنه جاهل بقدره وبقدر من يريد مسامتتهم، فعبارة (هم رجال ونحن رجال) موغلة في الغرور والجهل متى ما صدرت ممن لم يحقق الشروط العلمية الموضوعية لتناول أحد الموضوعات الشرعية التي يريد أن يتكلم فيها، وهي لا تعدو أن تكون شبهة ومقولة يريد صاحبها فتح الباب لكل من هبَّ ودبَّ أن يتناول أحكام الشريعة كيفما يحلو له، وبما تسمح له أدواته العلمية الضعيفة.

وحتى تدرك حجم ما تتضمنه هذه المقولة من إشكالية حقيقية جرب تطبيقها في مجال الطب أو الهندسة أو الفلك، فهل يقبل أحد أن يعترض على كلام مختص في أي مجال معرفي بمثل هذه العبارة؟!

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (١/ ٧٠).

فإن قيل: إن الإسلام ليس تخصصاً فلا يصح أن يقاس على المعارف البشرية.

فيقال: هذا الجواب يكشف في الحقيقة عن قصور شديد في تصور طبيعة الشريعة وما فيها من تفاصيل كثيرة، وما يجب بذله من جهود علمية مضنية لتتبّع تلك التفاصيل وإدراكها، بل تحصيل ما يحتاج إليه من أدوات علمية تؤهله للنظر فيها أصلاً، كمعرفة علوم العربية وأصول الفقه وعلوم الاصطلاح وغيرها، ثم إذا حصلها احتاج إلى إحصاء الدلائل الشرعية في المسألة التي يبحثها، ومعرفة ما يثبت منها وما لا يثبت، وإدراك مراتب المقبول، ثم الإحاطة بمعانيها، ومحال الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، ومواضع الإجماع والخلاف، وغير ذلك.

فهل يليق بمن لا يحسن تلاوة القرآن على وجهه، أو يجهل غريب قصار المفصل، أو لا يميز بين العام والمطلق؛ أن يتبجح بأنه وأهل العلم على درجة واحدة، وأن للكل حقاً في الكلام في العلم!

وحتى تدرك خطورة مثل هذا وما يحدثه من انحرافات في الواقع: لاحظ أن الخوارج إنما ضلّوا حين تسلطوا على القرآن زاعمين قدرتهم على فهمه دون رجوع لعلماء الصحابة، ثم جرهم هذا الغرور إلى تكفير خيار الأمة، مع أن عندهم من المعرفة بلسان العرب ما ليس عند كثيرٍ من أصحاب هذه المقولة، فإذا كانت القراءة منقوصة الأدوات يمكن أن تُحدث مثل هذا الضلال، فكيف بمن لم يملك منها شيئاً يذكر.

والخلاصة: أن الواجب على من كان جاهلاً سؤال أهل العلم: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]. أو أن يصبر على أداء فروض التعلم، ويجتهد في البحث حتى يكون عالماً، بدلاً من الوقوع في الجرأة على الله: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩].

مكانة فهم الصحابة:

وهنا سياقٌ آخر تأتي فيه هذه المقولة، وهو في معرض نزع الامتياز عن فهم صحابة النبي ﷺ للدين على فهم من بعدهم، فلا يرى أن ثَمَّ ما يوجب التزام فهم الطبقة الأولى من هذه الأمة، فهم في النهاية رجال ونحن رجال، ولا كهنوت في الإسلام.

والحق أن هذه المقولة تتضمن مغالطةً حقيقية، وغفلةً عن إدراك طبيعة تلك الطبقة، وما تحقق لها من الامتيازات العلمية والإيمانية على سائر طبقات الأمة، بما جعل لها موقعاً من خريطة فهم الدين ليس لمن بعدهم، وهو أمر أقرته الشريعة نفسها.

ومن تدبر في أحوالهم علم أن هذا هو مقتضى العقل السليم، فلو قُدِّرَ أن الشريعة خلت من ذكر ما يدل على فضلهم ووجوب الالتزام بفهمهم ﷺ، لكان مقتضى العقل الإذعان لهم ومعرفة قدرهم، وذلك لعدد من الأسباب الموضوعية، منها:

- **ما حباهم الله تعالى به من ملكات عقلية ونفسية وروحية، فلهم مقام من** الاصطفاء ليس لمن بعدهم، فكما أن الله اصطفى نبيه ﷺ من البشر، فقد اصطفى صحابة نبيه ﷺ.

- **ما كان لديهم من الديانة الباعثة على تطلب الحق والتوفيق لإصابته.** ومن تدبر أحوالهم في التعبد والتزهد وتعظيم الشريعة أدرك أنهم أولى بتمام الهداية للحق ممن بعدهم.

- **ما كان عندهم من الإحاطة بعلوم العربية، بل هم معدنها وأصلها،** فلغة العرب هي أُمُّ الأدوات الشرعية في فهم الشريعة، فكلما كان المرء ريانَ من أصولها وفروعها كان أقدر على فهم الوحي وإدراك مراميه، وما من شك في أن للصحابة في هذا امتيازاً لا يشركهم فيه أحد.

- أنهم الجيل الذي شاهد التنزيل وعرف مناسبات القرآن وأسباب نزوله وتلقى عن النبي ﷺ مباشرة، وهو ما يجعلهم أقدر على فهم سياقات النصوص وقرائن الأحوال وإدراك المناطات ممن بعدهم. ثم في تلقيهم عن النبي ﷺ مباشرةً ما صان وقتهم من تتبع صحة المروي عن النبي ﷺ والنظر في الأسانيد وتتبعها، وهو ما يجعل همتهم مصروفة إلى فقه ما تلقوه عن النبي ﷺ مباشرةً.

- أنهم اختصوا دون طبقات الأمة بالتربية النبوية المباشرة، فقد صُنعوا على عينه ﷺ، وأدى فيهم ﷺ واجب التعليم والتزكية، وما من شك في أنه قد نجح ﷺ في ذلك، وخرّج أفذاذاً، فما عندهم من العلم والفضل إنما هو راجع لعلم معلمهم وفضله، وإذا أدركت رضى المعلم عنهم، وثناءه عليهم، أدركت وجهاً آخر من أوجه التمييز لهم عن غيرهم.

فهذه الأوجه وغيرها هو ما ابتعث ابن مسعود ﷺ أن يرسل نصيحته للأمة قائلاً: «من كان متأسياً فليتأس بأصحاب رسول الله ﷺ، فإنهم كانوا أبرَّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قومٌ اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»[1].. وصدق ﷺ.

فإذا انضاف إلى ما سبق: دلائل الوحي في الثناء عليهم، وحكاية فضلهم، والأمر باتباعهم، انحسم الأمر، وصار الاستنان بسنتهم، والاهتداء بهديهم، مجالاً للتعبد والديانة، ولسنا هنا بصدد تفصيل دلائل الشريعة قرآناً وسنة على فضل الصحابة وهو كثير، وإنما نشير إلى بعض الأدلة في ضوء بعض المسارات التي تؤكد أهمية الالتزام بفهم الصحابة، وتبين أن الملتزم بفهمهم موفق للصواب، فمن تلك المسارات:

---

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ١٩٨).

المسار الأول: بيان فضلهم، وكمال هدايتهم، ورضى الله تعالى عنهم:

قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]. وقال سبحانه: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ٢٩].

وقال النبي ﷺ: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[١].

ومن المتقرر عقلاً وديناً أن كمال الاهتداء ناشئٌ عن كمال المعرفة والعلم، ولا يتصور إطلاقاً أن يكون المرء على طريق سويةٍ وهدايةٍ تامةٍ ثم هو جاهل بمنبع هذه الهداية ومصدرها وهو الوحي، وإذا تقرر وثبت بالدلائل الشرعية المتكاثرة والسيرة التاريخية المتواترة أن الصحابة هم أكمل هذه الأمة اهتداءً، فما من شك في أنهم ﷺ أكمل هذه الأمة علماً ودراية بالوحي، بل حقيقة الاهتداء هو في إصابة مراد الله ومراد نبيه ﷺ من الوحي، وهو فرع العلم.

المسار الثاني: بيان صواب فهمهم، وأنهم هم الآخذون بحق بسنته ﷺ:

قال تعالى: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧].

وقال النبي ﷺ: «ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل، حتى إن كان منهم من أتى أمه علانيةً لكان في أمتي من يصنع ذلك، وإن بني إسرائيل

---

(١) متفق عليه.

تفرقت على ثنتين وسبعين ملةً، وتفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين ملةً كلهم في النار إلا ملةً واحدةً». قالوا: ومن هي يا رسول الله. قال: «ما أنا عليه وأصحابي»[١].

وقال ﷺ: «ما من نبي بعثه الله في أمةٍ قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحابٌ يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوفٌ يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمنٌ، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمنٌ، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمنٌ، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردلٍ»[٢].

فهذه النصوص تدل على أن موافقة الحق إنما تكون في تحقيق إيمانٍ كإيمان الصحابة، وأنه لا نجاة من الوقوع في شَرَك الفرق الهالكة إلا بمتابعتهم؛ إذ كانوا الموفقين للالتزام بهدي النبي ﷺ، والملتزم بهديه على سبيل نجاة، ولولا أن في الأخذ بهدي الصحابة قدراً زائداً في استبانة هدي النبي ﷺ لما ذكره ﷺ، ولاكتفى بقوله هم من كان على مثل ما أنا عليه.

المسار الثالث: الأمر بمتابعتهم، وإيجاب الأخذ بسنتهم:

قال الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

وقال ﷺ: «أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة، وإن عبدٌ حبشي، فإنه من يعش منكم يرى اختلافاً كثيراً، وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالةٌ، فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثةٍ بدعةٌ، وكل بدعةٍ ضلالة»[٣].

---

(١) أخرجه الترمذي. قال البغوي: ثابت، وكذا قال ابن العربي. وقال العراقي: أسانيدها جياد. وحسنه الألباني.
(٢) أخرجه مسلم.
(٣) أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وأحمد. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وقال العراقي: صحيح مشهور. وصححه الألباني.

فهذه نصوص صريحة توجب الأخذ بسنتهم، وتحذر من الخروج عنها، وأن الخارج عن أقوالهم بالكلية واقع في الضلال، ومتوعَّد بالنار.

المسار الرابع: بيان بركة حياتهم، وأن وجودهم يمثل ضمانة دينية تحفظ للأمة دينها وعقيدتها:

فعن أبي موسى الأشعري قال: صلينا المغرب مع رسول الله ﷺ ثم قلنا: لو جلسنا حتى نصلي معه العشاء. قال: فجلسنا، فخرج علينا، فقال: ما زلتم ها هنا. قلنا: يا رسول الله صلينا معك المغرب، ثم قلنا نجلس حتى نصلي معك العشاء. قال: أحسنتم أو أصبتم. قال: فرفع رأسه إلى السماء، وكان كثيراً مما يرفع رأسه إلى السماء، فقال: «النجوم أمنةٌ للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمنةٌ لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنةٌ لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون»(١).

ومن نظر في تفصيلات فقه صحابة النبي ﷺ وأقوالهم في العلم وجدها تكشف عن الحقائق الماضية، وتفسر ذلك النهم الشديد الذي أبداه التابعون حيال فقه الصحابة، فأقبلوا عليهم، يستعرضون كتاب الله مراراً، يستوقفونهم عند كل آية ويطلبون ما فيها من الفقه والتفسير، إضافة إلى إقبالهم عليهم في شأن الرواية والحديث، يستكشفون من خلالهم سنة النبي ﷺ وما فيها من الفقه.

وحتى تطمئن إلى عبقرية الصحابة على مستوى التفصيلات، ولئلا يُظن أن ما ذكرناه كلام إنشائي تعوزه الأمثلة، نسوق مثالاً واحداً فقط يدل على ما كان لهم ﷺ من دقيق النظر، وحسن التأمل، ما جعلهم يفوزون بمقامات علمية رفيعة يصعب نيلها، ويحظون لأجل ذلك بشهادات غالية من النبي ﷺ تدل على تميزهم العلمي:

---

(١) أخرجه مسلم (٢٥٣١).

فعن أبي بن كعب ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أبا المنذر، أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟». قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «يا أبا المنذر أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟». قال: قلت: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. قال: فضرب في صدري، وقال: «والله ليهنك العلم أبا المنذر»[١].

فتأمل هذا الفهم العظيم الذي مكّن أبي بن كعب لإدراك الجواب، وليضع يده على الآية المقصودة، فلو لم يَرِد مثل هذا الحديث هل كان سيسهل علينا إدراك الجواب، أم أنه لتمام فقهه ﷺ أدرك أن معيار المفاضلة سيكون لما اشتمل من عظيم المعاني المتعلقة بالله، لا لاعتبارات بلاغية، أو كمالات تشريعية، أو غير ذلك، فضيق دائرة النصوص لما فيه ثناء معظم على الله، ثم نظر فيها فوصل لهذه النتيجة (آية الكرسي).

وأنت ترى أنه أجاب النبي ﷺ على البديهة ووُفّق للصواب، وهو ما يضيف إلى العبقرية عبقرية، فاستحق تلك الضربة الغالية من النبي ﷺ في صدره.. فرح الأستاذ بالتلميذ وابتهاجه بنبوغه، وليزينه بتلك الشهادة العظيمة «ليهنك العلم أبا المنذر».

والمقصود أنه: «من المعلوم بالضرورة لمن تدبر الكتابَ والسنةَ وما اتفق عليه أهلُ السنةِ والجماعةِ من جميعِ الطوائف أنّ خيرَ قرونِ هذه الأمة في الأعمالِ والأقوالِ والاعتقادِ وغيرها من كل فضيلةٍ، أنّ خيرها القرنُ الأولُ، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، كما ثَبَتَ ذلكَ عن النبي ﷺ من غيرِ وجهٍ، وأنهم أفضلُ من الخَلَفِ في كل فضيلةٍ من علمٍ وعملٍ وإيمانٍ وعقلٍ ودينٍ وبيانٍ وعبادةٍ، وأنهم أولى بالبيانِ لكل مُشْكلٍ، هذا لا يدفعُه إلا من كابرَ المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، وأضله الله على علم... وما أحسن ما قال الشافعي في رسالته: هم فوقنا في كل علم وعقل ودين

(١) أخرجه مسلم.

وفضل، وكل سبب ينال به علم أو يدرك به هدى، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا»[1].

ويكفي في هذا استحضار اللوازم المترتبة على رد فقه الصحابة والدعوة إلى منابذته، ومن أبشعها: الطعن في النبي ﷺ، فإذا لم يوفق الصحابة لإدراك الدين كما يجب، فمقتضاه فشل النبي ﷺ في تعليمهم وتزكيتهم، وهو الدور الذي ابتعثه الله لأجله، وحاشاه ﷺ من الفشل.

خصوصاً أن لازم هذا الفشل تسلسله لمن بعد الصحابة، إذ فقه التابعين فرعٌ عن فقه الصحابة، والطعن فيه طعن في فقهم، وهكذا فيمن بعده. وعجيب هذا الكبر الذي يحمل هذا المنابذ لفقه الصحابة ليدعي أنه وبعد مرور هذه القرون المتطاولة فاز بوجه الصواب في فقه الدين دون بقية الأمة من زمن النبي ﷺ حتى وقته.. إن في تصور هذا ما يكفي في رد هذه الدعوى الباطلة.

وحين نقرر لزوم الأخذ بهدي الصحابة فالمقصود هو: الالتزام بإجماعهم وعدم الخروج عنه، وعدم الخروج عن أقوالهم في حال خلافهم بإحداث قول لم يقولوه، والالتزام بمسالكهم في النظر والاستدلال، فكل مبدأ كلي في فهم الإسلام، أو فهم جزئي خاص لآحاد مسائله، يتناقض مع طريقة الصحابة وما تواطؤوا عليه؛ فهو يمثل انتهاكاً صريحاً لمبدأ قرآني عظيم ينظم أسلوب تعاملنا مع سؤال فهم الإسلام وتفسيره.

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٤/ ١٥٧).

(١٧) يحفظون ولا يفهمون

من الاتهامات التي يكثر تداولها انتقاصاً لعلماء الشريعة، خصوصاً من كان منهم مشتغلاً بعلوم الحديث والرواية، اتهامهم بأن جهدهم كان مصروفاً إلى الحفظ دون الفهم، وأن هذا أدى بهم إلى الاهتمام بجانب الإسناد ونقد الرواة دون إعمال النظر في الرواية نفسها، ونقد المتن، وهو ما تسبب في دخول كثير من الأحاديث المخالفة للعقل والمنطق السليم إلى الكتب الحديثية.

والحق أن هذه الشبهة ناشئة من قصور في ثلاث جهات:

الأولى: القصور في معرفة مكانة الحفظ.

الثانية: القصور في فهم تفاوت رتب أهل العلم في حفظ الحديث وفقهه.

الثالثة: القصور في إدراك طبيعة علوم الحديث، وعلاقتها بالفهم.

الجانب الأول:

فأما ما يتعلق بقضية الحفظ والاهتمام به، فهو جدير بذلك، وهو يمثل جزءاً أساسياً في منظومات التعلم الشرعي، ولذا فقد جاءت الشريعة بالثناء على الحفظ، وأنه محل للإثابة والفضيلة، فمما جاء في فضل حفظ القرآن قول الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]. والأحاديث المروية في هذا الشأن كثيرة، أما حفظ السنة فقد وردت فيه أحاديث أيضاً تدل على فضله، كما في قول النبي ﷺ قال: «نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه

غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه»[1].

وعن أبي موسى، عن النبي ﷺ قال: «مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم، كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكان منها نقية، قبلت الماء، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها أجادب، أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس، فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى، إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ، فذلك مثل من فقه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به»[2].

وهذا الحديثان يفتحان الباب للحديث عن الجانب الثاني في الوعي بتفاوت رتب أهل العلم.

الجانب الثاني:

ليس كل من اشتغل بالسنة يعدُّ فقيهاً فيها، ولا يتضمن هذا الوصف بذاته ذماً، بل الواجبات المتعلقة بالسنة متعددة، فمنها: الحفظ، ومنها: الفهم، ومنها: التبليغ، وغير ذلك؛ وهذه جميعاً من فروض الكفايات إجمالاً، فإذا أدى بعض أهل العلم دوراً من هذه الأدوار الواجبة، وحفظ للأمة سنة نبيها، فقد أحسن، وقد دعا النبي ﷺ لمن صنع ذلك بنضرة الوجه، وفيه قال النبي ﷺ: «وكانت منها أجادب، أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس، فشربوا وسقوا وزرعوا». فله فضل وإحسان، ويرجى له من الله تعالى المثوبة والأجر.

---

(١) أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وأحمد، وقال: هذا حديث حسن صحيح. وصححه الألباني.

(٢) متفق عليه.

ثم إن من أهل العلم من كان عنده فضل وإحسان في قضية الفقه والفهم، ولذا قال النبي ﷺ منبهاً إلى الصلة التي تجمع بين الطائفتين: «فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه».

ومن جمع بين البابين فهو أكمل وأتم ممن اقتصر على أحدهما دون الآخر، وهو حال عدد من أئمة الحديث الأكابر، كالإمام مالك، وأحمد، والبخاري، وأبي داود، وابن خزيمة... إلخ. وبه يتضح الجانب الثالث.

الجانب الثالث:

أن من رواة الحديث ونقلته من هو مشتغل بالتفقه في متونه، والتأمل فيها، ودراستها، وبه تنحل إشكالية أن مسالك النظر في الحديث تصحيحاً وتضعيفاً منصرفة عند الأئمة إلى النظر في الإسناد دون المتن، فهذا غير صحيح مطلقاً، ونظرة عجلى في واقع علوم الحديث، ومبادئه الأولية، تكشف عن وهاء هذه الشبهة، فإن العلماء حين عرَّفوا الحديث الصحيح قالوا: هو ما نقله العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة قادحة. فالتحقق من عدم وجود شذوذ أو علة تقدح في الرواية هو في الحقيقة نظر علمي دقيق لا يقتصر على دراسة الإسناد وحده، فكما أن الشذوذ والعلة قد يكون متعلقاً بالإسناد، بأن يشذ راوٍ مثلاً في حكاية إسناد الحديث مخالفاً حكاية غيره، أو تقع فيه علة قادحة، فقد يقع الشذوذ والعلة في المتن أيضاً.

فالعلماء كانوا يراعون طبيعة الرواية وناقلها، فيحكمون بشذوذ الحديث إن تفرد به من لا يحتمل تفرده به وإن كان ثقة، وقد يحكمون على لفظٍ بالنكارة، وهو ما يؤكد أن نظرهم ليس مقتصراً على مراعاة الإسناد وحده، بل ينظرون النظر في المتن ويدققون في معناه، ويزنون ألفاظه، ويقارنون بين الحديث وغيره، وبين رواية هذا الراوي وذاك، للخروج بأحكامهم فيها تصحيحاً وتضعيفاً.

ومما يكشف لك هذا ما وضعه الأئمة من قواعد تكشف عن الحديث الموضوع بأمارات تستبان من متنه، كما صنع الإمام ابن القيم في كتابه المنار المنيف، حيث جمع عدداً من القواعد التي تمكن الناظر فيها من معرفة الكذب في الرواية من خلال ملاحظة المتون الحديثية فقط، كـ: (اشتماله على المجازفات التي لا يقول مثلها رسول الله ﷺ)، أو: (تكذيب الحس له)، أو: (ركاكة ألفاظ الحديث وسماجتها، بحيث يمجها السمع ويدفعها الطبع، ويسمج معناها للفطن)... إلى غيرها من المعالم التي أوردها في كتابه.

وهذه الأصول إنما يحسن تفعيلها وتطبيقها أهل العلم، لا أولئك الذين لا يحسنون الفرق بين المستحيل العقلي والمستحيل العادي، وليس عندهم ذوق شرعي أو لغوي يدركون من خلاله ركة اللفظ أو سماجته، أو تقع لهم أوهام المعارضة بين نص وآخر، فيتعجلون رده دون أن يُنعموا النظر في الحديث، ويعطوا البحث العلمي حقه.

ومما ينبغي التأكيد عليه أن نقد الإسناد يمثل عند التحقيق الخطوة الأصعب في معرفة صحيح الرواية من ضعيفها؛ لأن الكشف عن وجود الغلط في المتن أمر ميسور مقارنة بكيفية إدراك الأغلاط الواقعة في الإسناد، فهو يمثل عملية شاقة، حيث يلزم الناظر أن ينظر في حال كل راوٍ على حدة، ودرجته من التوثيق، ثم ينظر في اتصال السند، وهل فيه انقطاع ظاهر أو خفي، ويتأمل ما وقع بين الرواة من صيغ التحمل والأداء، ثم يقارن نتائجه بأسانيد الحديث الأخرى، ليتأكد من سلامة الإسناد من الشذوذ والعلة، إلى غير ذلك من واجبات علمية مضنية.

وفهم هذا يساعدك على معرفة سبب انحياز كثير من المعترضين على جهود المحدثين لمنطقة نقد الحديث من خلال متنه، دون أن يكون لهم أدنى نظرٍ في شأن الإسناد، وهو يعود في الغالب إلى عجز مطبق عن التخوض في هذا الباب، فيرقعون

عجزهم وجهلهم بتعظيم الكلام في شأن نقد المتون، والتهوين من شأن الحفظ ستراً على جهلهم.

فإذا نظرنا بعد ذلك إلى جهودهم النقدية للمتون انكشف لنا نوع جديد من الجهل، فأقوالهم في هذا كثيراً ما تكشف عن هزال معرفي بإدراك سعة العربية، وطبيعة أحكام الشريعة، وما يصح أن يكون مكذباً بالعقل وما لا يصح.

ولذا؛ فإنهم إن أصابوا في نقد متن الحديث وجدتهم مسبوقين من أئمة الحديث بتقديم ذلك النقد، وإن أخطؤوا أدركت بتأملٍ يسير حجم الجهل الذي أوقعهم في هذا الخطأ، وأنه يمكن دفع اعتراضاتهم بأجوبة كثيرة يمكن حمل الحديث عليها دون حاجة إلى الطعن فيه.

وحتى تدرك أهمية دور الإسناد، فعلى وفق طريقة العناية بنقد المتون فقط يمكن أن تنسب أي معنى صحيح للنبي ﷺ، وتجعل متنه الصحيح دليلاً على كونه حديثاً صحيحاً، وأما مع العناية بالسند فأنت تتوثق من أن هذا المعنى الصحيح قد قاله النبي ﷺ فعلاً.

والمقصود هنا: التأكيد على أهمية العناية بشأن الإسناد وما يعترض الباحث فيه من مشاق إذا ما قورن بما يُحتاج إليه لمعرفة صدق الخبر من حيث هو، وهل يمكن أن يكون صدقاً أم لا.

واعتبر هذا في شأن الأخبار عموماً، فالشق الأهم للتوثق من صحتها يكون بالنظر في طبيعة المخبر وصدقه وضبطه، فإذا اتسم صاحبه بالصدق والضبط فالغالب سلامة خبره، ويسهل على العقل بعد ذلك إدراك هل الخبر من حيث هو ممكن الوقوع أم لا، فمساحة وقوع ما يجزم العقل بكذبه هنا ضيقة بالمقارنة بالمساحة المتعلقة بإمكان وقوعه، وهو ما يؤكد فرق ما بين المساحتين في إدراك صحة المنقولات والروايات الشفهية.

والقصد أن اتهام علماء الإسلام بالعناية بمجرد الحفظ دون الفهم، هو من جنس الشائعات الفكرية التي يشيع تناقلها دون اشتغال حقيقي بعلوم الشريعة أو نظر في مصنفات أهل العلم، ولو حصل هذا لكان كافياً بذاته في بيان وهاء هذه الشبهة، وما تتضمنه من أغاليط.

(١٨) الحرية مقدمة على تطبيق الشريعة

تمثِّل الحرية حاجةً إنسانيةً ضرورية، وهي تستتبع ترك الناس وخياراتهم، وعدم فرض أمر عليهم، أو إلزامهم بما لا يريدون، فإذا كانوا مؤمنين بوجوب تطبيق الشريعة فسيكون ذلك خيارهم، وسيطبقونه فعلياً، وإن لم يؤمنوا به فلا سبيل لتطبيق الشريعة إلا عبر إرادتهم، ولذا فالواجب تحقيق الحرية أولاً، ثم يأتي تطبيق الشريعة لاحقاً.

هذه المقولة لا يظهر منها للوهلة الأولى استهانة بمبدأ تطبيق الشريعة، ولا دعوة إلى إلغائه، بل ظاهرها أنها تطلب ذلك وتدعو إليه، لكنها تجعل الأمر متراخياً زمانياً بعد أن تتحقق حريات الناس، بذريعة عدم إمكانية تطبيق الشريعة كما أمر الله إلا بتحقيق هذه الحرية، إذ التكليف الشرعي تابع للإرادة، وهي مما لا يمكن أن يكون إلا بالحرية.

وهنا نسأل: **هل الحرية التي تقدم هنا على تحكيم الشريعة هي حرية شرعية جاء بها الإسلام وأقرها الوحي، أم هي حرية خارجة عن قيم الشريعة ومخالفة للإسلام؟**

فإذا كان الجواب: بل هي جزء من الإسلام، والشريعة قد جاءت بها، فلا معنى إذاً لأن يقال: هي قبل تحكيم الشريعة، لأنها حينئذٍ من الشريعة نفسها، فكيف يقال هي قبل تحكيم الشريعة وهي جزء من تحكيم الشريعة؟!

إن الأمر شبيه بقول أحدهم: جباية الزكاة وتوزيعها على الفقراء قبل تحكيم الشريعة، أو منع السرقة والاعتداء على الأعراض قبل تحكيم الشريعة، أو إقامة العدل بين الناس ومنع التظالم بينهم قبل تحكيم الشريعة؛ فهذه عبارات خاطئة تحتوي على تناقض داخلي، لأن هذه الأمور هي من الشريعة نفسها، فكيف يمكن أن تطبق قبلها؟!

أما إن كان الجواب أن هذه الحرية حرية مخالفة للإسلام ومنافية للشرع، فهنا نتعجب: كيف يقوى قلب المؤمن المسلِّم لله ورسوله ﷺ أن يجعل شيئاً مناقضاً للشرع مقدماً على تحكيمها، وهو يعلم أنه مخالف للشرع؟! ومن الذي أعطى الشرعية لهذا الأصل المناقض للإسلام ليكون مقدماً على تحكيم شريعة الله؟! وكيف يمكن أن يكون مدخل الطاعة الدعوة إلى ممارسة المعصية؟!

هذه مقدمة مهمة جداً لفهم حقيقة الخلل الساري في مثل هذه المقولة، فهي مقولة مضللة تتلقفها الألسن، ولا تتفطن لما فيها من إشكال، وما تؤول إليه من لوازم فاسدة.

فإذا دخلنا بعد هذه المقدمة لنحلل هذه المقولة، ونتعمق في مقاصد أصحابها، سنجد أنهم يقررون أن الحرية مقصد شرعي من أهم مقاصد الإسلام، ويسوقون في إثبات ذلك آيات وأحاديث كثيرة، وهذا يُظهر أن الحرية هنا هي جزء من الشريعة، وبناءً عليه فهذه المقولة خاطئة من الأساس ولا ينبغي أن تتردد على ألسنتهم؛ لأن الحرية عندهم جزء من الشريعة فلا معنى لأن تقدم عليها كما تقدم.

لكن يبقى البحث في مسألة مهمة هنا، وهي فحص طبيعة هذه الحرية التي ينادون بها، وهل تمثل حقاً جزءاً من الشريعة؟

الحرية قيمة تتعلق بقدرة الإنسان على الاختيار بمحض مشيئته دون أن يمنعه من اختياره هذا مانع إلا ما كان واقعاً بسلطة القانون، والقانون الحاكم قد يكون قانوناً طبيعياً مادياً أو قوانين الحكم والسياسة، فأما القانون الطبيعي فهو سنن الله تعالى في هذا الكون، فالإنسان ليس حرّاً في اختراق عامة تلك السنن أو تجاوزها، بل هو محكوم بإطارها، وليس حرّاً في ممارسة ما يناقضها.

وأما قوانين النظام السياسي الحاكم، فهو المجال الذي يتعلق به مثل هذا البحث أصالةً، وهو ما نسعى إلى فك الاشتباه بينه وبين فضاءات الحرية، خصوصاً حين يتعلق الأمر بأحكام الدين وتشريعاته، والتي تمثل النظام العام الذي يحكم الناس.

فالإنسان - في الجملة - حرٌّ في ممارسة ما شاء من أفعال وتصرفات في ضوء هذه الحدود، وهو ما يكشف عن خرافة الحرية المطلقة، وأنه لا وجود لها، بل لا وجود لحرية إلا وهي مستندة إلى حدود وضوابط، وهنا يقع التباين الكبير بين الناس في تحديد هذه الحدود والضوابط، وذلك بحسب المرجعيات الحاكمة، فالمرجعية الليبرالية تضع حدودا مَعينة للحرية تمنع من وقوع الضرر أو المساس بالأصول الليبرالية المركزية، وكذا المرجعية الاشتراكية تضع حدودها، والإسلام كذلك.

وبناءً عليه؛ فالحرية التي هي جزء من الشريعة هي في الحقيقة حرية مقيدة بالشرع، فهي تمنح الإنسان ما أباحه الله له، وتمنع وقوع الظلم عليه، وتلزم بحفظ حقه، كما تمنعه من الوقوع فيما حرمه الله عليه، سواءً كان في هذا اعتداءً على الآخرين أم لم يكن فيه اعتداء.

فإن كان الشخص سيُقدم الحرية وفق ميزان الشرع فقد أحسن وأجاد وحفظ دين الناس ودنياهم، لكن باستحضار أن هذه الحرية هي جزء من تحكيم الشريعة، وليست شيئاً مبايناً له، فهي غير قابلة بطبيعتها لأن تكون متقدمةً زمنياً على تطبيق الشريعة، بل الدعوة إليها في حقيقتها دعوة إلى تطبيق بعض الشريعة.

أما إن لم تكن الحرية المنادى بها مضبوطةً بهذا الضابط فهو ما يكشف عن إشكال هذه الحرية التي يزعم أصحابها أنها من الإسلام، لكنها في الحقيقة ليست منه، إذ لم تلتزم بقيود الإسلام، وإنما جاءت مثقلةً بقيود الليبرالية، فهي حرية ليبرالية تتدثر بدعاوى الشريعة، ويزعم أصحابها أنها تمثل الحرية الشرعية، والتي تعد من مقاصد الشريعة.

وتصور هذا الأمر هو ما يكشف عن أساس النزاع مع كثير من دعاة الحرية، فالنزاع ليس في الحرية من حيث هي، وإنما النزاع في المرجعية التي تحكمها، وفي الحدود المقيدة لها.

فالحرية عند كثير من الناس بحكم غلبة المزاج الليبرالي المعاصر أضحت خاضعة لقيم هذا المزاج، وقد يمارس بعض الناس - بحسن نية أو سوئها - برهنة وتدليلاً على هذا النمط من الحرية بأدوات شرعية إسلامية، توهم الناظر والمتلقي أن الحرية المحتفى بها قيمة إسلامية، لكنك إذا دققت النظر فيها، وحاكمتها إلى مجموع الأدلة الشرعية، وقواعد الدين؛ وجدتها أجنبية في كثير من تفاصيلها عنها.

فالحرية الليبرالية تقوم على ركيزتين أساستين: الحرية والفردانية، أو إن شئت اختصرتها في: الحرية الفردية، فالإنسان كفرد حرٌّ في ممارسة كل ما يريد ما لم يضر، فما دام سالماً من الإضرار بغيره فلا ضير عليه أن يمارس ما شاء، فالحرية في هذا التصور هي التحرك في جميع المسارات التي يطمع فيها الإنسان، بشرط ألا يقع منه اعتداء على غيره بقتل، أو سرقة مال، أو غش في بيع، أو نحو ذلك، وما عدا ذلك فهي حرية شخصية لا يحق للنظام المنع منها، ولو كان في ذلك مخالفة لقطعيات الشريعة، ومحكمات الدين.

فالحرية الجنسية مثلاً هي خيار شخصي ما دام قائماً على التراضي بين الطرفين، ولا يشتمل على أي اعتداء على أحد، وبناءً عليه فلا يحق منع أحدٍ منه.

وفي الحقيقة، فالليبرالية حين تركز على الفردانية وتعلي من شأنها فإنها تفضي إلى التهوين من شأن القيم العامة، لتجعلها متروكةً إلى رغبات الناس وأهوائهم، فمن شاء أن يتحرك في نصرتها فله ذلك، ومن شاء أن يترك الأمر وينصرف إلى همومه الفردية الخاصة فله ذلك أيضاً، فليس في أجندتها السعي إلى إشاعة الفضيلة والخير بين الناس، بل لا ترى مشروعية الإلزام بشيء من هذا أصلاً.

وهذه الحرية مخالفة لمنهج الإسلام قطعاً، فشعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تنافي هذا الأمر منافاة تامة، فهي تقوم على إشاعة الخير والفضيلة والإلزام بجملة من الأحكام العامة.

كما أن دائرة المنع في الإسلام لا تقتصر على ما فيه اعتداء على الآخر، بل تتسع لمنهيات الشريعة كلها، فدائرة المنع في نظر الشريعة غير محصورٍ في الضرر الواقع على الغير، بل يشمل كل ما يمكن أن يلحق ضرراً بالآخر أو بالذات. كما أن الإضرار الممنوع ليس مقصوراً على الضرر الدنيوي فقط، بل يشمل ما يضر بدين الناس ونجاتهم في الآخرة.

فشرب الخمر محرّم وممنوع، ولو ادعى أحد عدم الضرر فيها، فدعواه منتقضة بتحريم الشريعة لها، فهي مضرة بلا شك، لكن الإشكال هو في هذا التقصير الفاحش في قياس معامل الضرر وحصره في صورة وحيدة وهي الاعتداء على الآخر، ونظرة الشارع أوسع كما مر.

فمفهوم الاعتداء والضرر في النظر الليبرالي يقتصر على ما فيه تعدٍّ مادي على جسد أو مال، بينما تسمي الشريعة مخالفة أوامر الله ونواهيه تعدياً واعتداء، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ﴾ [البقرة: ٦٥]، فسماهم الله معتدين بسبب مخالفتهم نهي الله عن الصيد يوم السبت. وقال سبحانه في قتل المحرم للصيد: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]. ويسمي الله في القرآن مخالفة الأوامر والنواهي بأنه تعدٍّ على حدود الله، فيقول سبحانه: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

فالتعدي في الشريعة يشمل تجاوز أوامر الله ونواهيه، وليس خاصاً بما فيه تعدٍّ جسدي أو مالي مباشر على الشخص، ولذا عُدَّ من الظلم المحرم ظلم العبد لنفسه، وظلمه لغيره من المخلوقين، وظلمه لربه تعالى.

سيقال أخيراً: لكن تطبيق الشريعة يعسر في هذا الزمان، ويعجز كثير من المسلمين عن تطبيق بعض أحكامها لأسباب كثيرة، وليست المجتمعات سواءً في ذلك، فنريد أولاً حرية تضمن حرية الدعوة ثم بعد ذلك يتحقق تحكيم الشريعة.

وهنا تحركت المقولة من جانب إلى جانب آخر، وهو جانب مراعاة واقع معين، فهو لا يقصد أن الحرية بذاتها تقدم على الشريعة، ولا يقدم مفهوماً ليبرالياً للحريات يسقطه على الشريعة، إنما يقول: أنا أقر بأن الحرية الليبرالية تخالف الشريعة، وأن حرية الردة لا تقرها الشريعة في الأصل، وأن الأدلة التي تذكر هنا من التحريف والعبث، وإنما أتحدث عن واقعٍ معينٍ لا يمكن تطبيق الشريعة فيه لأسباب عدة.

فالجواب أن البحث هنا يختلف جذرياً عما سبق، فإذا كان الأمر متعلقاً بالقدرة على تطبيق الشريعة، فالقدرة والاستطاعة شرط تكليف بكل الواجبات، قال تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقال سبحانه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦] فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منوط بالاستطاعة، وأن لا يترتب عليه منكر أعظم، فمثل هذا التنظير مقبول في الجملة، ويبقى النظر بعد ذلك في تفصيلات الموضوع، وطبيعة الواقع، وما يتصل به من أحكام، وهو بحث خارج عن المقولات المؤسسة.

فالخلاصة أن مقولة الحرية قبل تطبيق الشريعة، مبنية على عبارة مغلوطة، فهي تجعل الحرية قبل الشريعة مع كونها تقرر أن الحرية من الشريعة، فكيف تكون خارجة عن الشريعة! ثم إذا دققنا النظر في طبيعة هذه الحرية، وهل هي جزء من الشريعة فعلاً، وجدناها حرية لا تلتزم بضوابط الشريعة، بل تتفق كثيراً مع الحرية الليبرالية، فهي حرية مخالفة للشريعة في حقيقة الأمر، فكيف يستبيح مسلم أن يدعو إلى معارضة الشريعة، بل يجعل هذه المعارضة شرطاً لتطبيق الشريعة؟!

اللهم إلا أن يكون المقصود متعلقاً بواقع معين يعجز فيه المسلمون عن تطبيق بعض الشريعة، فيكون تقديمها من باب فقدان شروط القدرة على تطبيقها، وهو بحث أجنبي عما نحن فيه.

(١٩) الإسلام يدعو إلى الحرية

الحرية قيمة نبيلة، ومقصد راقٍ، وعطية إلهية، تعطي للإنسان قيمةً واعتباراً، فإذا سُلخ الإنسان من حريته بالكلية فقد سُلخ من إنسانيته، وعاش حياة ذلةٍ وهوان، لكن هذه الحرية ليست أمراً متمدداً في الفضاء لا يحده حد أو يضبطه إطار، بل هي محاطةٌ بلون عبودية وخضوع، فإن كانت هذه العبودية مصروفة لله، تحرر بعبوديته هذه من عبودية كل ما دونه من قيم الأرض والتراب، وإلا صار أسير الذل وسجين العبودية لغير مستحق: «فيا لها من عبودية أوجبت حرية، وحرية كملت عبودية»[1].

وحقيقة هذه الحرية أن تكون ملتزمة بأحكام الإسلام طاعةً لله تعالى، فإن كانت كذلك فقصدها وطلبها والدعوة إليها مشروع مطلوب، وادعاء أن الإسلام قد جاء بها ودعا إليها دعوى صادقة مقبولة.

فأين الإشكال إذاً؟!

الإشكال يأتي هنا حين تقدم هذه الحرية ما يخرجها عن حدود الشريعة، وهو للأسف ما وقع فيه بعض دعاة الحرية من المسلمين بغير وعي في الغالب، بسبب رضوخ كثيرٍ من أبناء المسلمين لضغط الثقافة الغربية، حتى صاروا لا يقرؤون الإسلام إلا من خلال عدستها، ولا ينظرون في أحكامه وتشريعاته إلا في ضوء منطقها، فباتوا وهم يُنَظِّرُون للحرية الليبرالية، متوهمين أنها لا تفارق صورة الحرية في الإسلام، وهو ما أفرز إشكالية عميقة في التعاطي مع ملف الحريات.

---

(١) مدارج السالكين لابن القيم (٤/ ٣١٠٠).

فلم يقتصر الأمر على انحرافٍ في مفهوم الحرية بإسباغ ثوب الشرعية على حريةٍ تنزع أثر الدين من التأثير على خيارات الناس، فلا إلزام ولا تجريم بناءً على أحكام دينية، وإنما يختار الإنسان ما يراه لنفسه بملء إرادته دون أدنى إلزام خارجي، بل تطور الأمر إلى جعل نصوص الوحي جسراً لتمرير هذا المفهوم الأجنبي عنها، وهذا ما يضاعف خطورة الأمر، إذ تحول إلى انحرافٍ منهجي، تجاوز حالة التأثر العفوي بمفهوم وافد يسهل إزالته ببيان رؤية الشريعة فيه.

وقد استند أولئك لتسويغ هذا النمط المنحرف من أنماط الحرية الليبرالية إلى أصول شرعية عدة، وسنعرض هنا أبرز ثلاثة أصول يتم الاستناد إليها في هذا الباب، وهي:

(١) الاستدلال بقوله تعالىٰ: (لا إكراه في الدين)

قد يستدل بعضهم بتقرير مفهوم الحرية المنحرفة بمثل قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ليقول: إن الشريعة تمنع من أي إكراه فيما يتعلق بالدين، فلا يسوغ أن تمنع أحداً من التعبير عن رأيه مهما كان رأيه منحرفاً، أو تمنعه من فعلٍ معين يختاره بذريعة دينية؛ لأن هذا كله من الإكراه في الدين.

وهذا استدلال لا يخلو من إشكال وخلل، ووجه الخلل فيه ناشئ عن توهم عموم المنع من الإكراه هنا، بمعنى أنه لا وجود لأي إكراه بأي صورة من الصور في دين الإسلام، وهو معنى باطل بداهة، فالإسلام نظام شامل يحكم حياة الناس، ولذا فهو يشتمل ضرورةً على تشريعات ملزمة، ففي الشريعة واجبات ومحرمات، وفيها حدود وعقوبات، وفيها كفارات وديات، وفيها عقود والتزامات، وفي كل واحدة منها إلزام وفرض ومنع، فمن يتصور أنه لا وجود لأي إكراه فيلزمه أن ينفي هذا كله.

ولهذا، لا يصح لأحد أن يفهم من الآية أنها تعم جميع صور الإكراه الممكنة إلا إذا التزم بالمنهج العلماني كاملاً، فقال: إن الدين الإسلامي هو مجرد علاقة روحية بين العبد وربه، وليس له علاقة بالنظام ولا بالقوانين التي تحكم الناس، إنما الدين مختصٌ بجانب العبادات الشخصية، يصلي الشخص ويصوم ويتقرب إلى الله، ويمكن أن يمتنع عما لا يريده من شرب الخمر وفعل الفواحش ونحو ذلك، لكن من دون أن يفرض رأيه على الآخرين.

هذا التصور العلماني للدين هو الذي يمكن أن يكون متوافقاً مع فهم التعميم في الآية، أما من يرفض العلمانية ويعاديها، فإن من التناقض الصارخ أن يستدل بدليل يؤيد الفكرة العلمانية التي يحاربها.

إذاً ما معنى (لا إكراه في الدين)؟

للعلماء أقوال عدة في تفسير الآية، لكنها جميعاً ترجع إلى أن الكافر لا يُكره على الدخول في الإسلام، بل له حرية البقاء على دينه، ولم يقل أحد من العلماء إن معنى الآية يشمل معنى إقامة أحكام الإسلام والإلزام بحدوده على الناس بسبب أنه إكراه في الدين، فإقامة الحدود ومنع الحرام هو من إقامة الدين وتحكيم الشريعة وليس هذا من الإكراه المنهي عنه في شيء، بل هو من الواجبات الشرعية.

وحتى يتضح وجه الإشكال في ذلك الفهم المنحرف لدلالة الآية، دعنا نلتزم بفهم الآية وفق ما توهمه بعض المعاصرين منها، فنقول: لا إكراه في الدين، فمن حق كل أحد أن يجاهر برفض دين الإسلام ويرتد عن الشعائر، ويمارس ما شاء من المحرمات علانية، ولا يحق لأحد أن يمنعه من ذلك، لأن هذا حق من حقوقه، وقد جاءت الشريعة بالنهي عن أي ممارسة تضيّق عليه حريته.

إن هذا التصوير لمفهوم عدم الإكراه عند هؤلاء يكشف بداهة حجم مخالفته لمحكمات الشريعة التي ألزمت بواجبات ومنعت كثيراً من المحرمات، ورتبت عقوبات على الإخلال بالتزام الواجب، أو ترك المحرم. وكيف يمكن أن نفهم إيجاب إقامة الحدود مثلاً على من أتى بما يوجبها، كالزنا وشرب الخمر والسرقة وغيرها، مع هذا التصور لدلالة الآية.. وهل سعي الدولة لمنع الزنا ومعاقبة من يمارس هذه الكبيرة بالحد الشرعي مخالف للشريعة أم موافق لها؟!

(٢) الاستدلال بالآيات المكية:

وبعضهم يسترسل في هذا النفس الاستدلالي لمفهوم الحرية المنحرف: فيظن أن رؤيته تتعضد بمثل قوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]. أو قوله: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢٢] أو قوله: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى: ٤٨]. إلى آيات كثيرة أوصلها بعضهم إلى مائة آية! فهل مثل هذه الأنماط الاستدلالية صحيحة؟!

إن مثل هذا الفهم الذي يراد أن يرتب على تلك النصوص هو فهم لم يقل به أحد من فقهاء الإسلام بتاتاً، وليس منقولاً عن أحد من عصر الصحابة ﷺ حتى عصرنا الحاضر، بل هم متفقون جميعاً اتفاقاً قطعياً على أنه لا وجود لهذه الحرية في الإسلام، وأنها مناقضة له مناقضةً قطعية. ويمكن لمن يشكك في هذا الكلام أن يذكر لنا مثالاً واحداً لعالم في أي عصر أو مصر أو مذهب قرر مثل هذا قبل عصرنا الحاضر.

وهذا يؤكد أن مثل هذا الفهم المزعوم لهذه الآيات فهم باطل، ليس له علاقة بالنظر في الآية، وإنما هو تفسير للآية بعد الرضوخ لسطوة القيم الليبرالية، التي تعطي الإنسان حرية التدين شريطة أن لا يتجاوز هذا التدين شخصه. وليس من قبيل الصدفة

أن يُستحدث هذا الفهم الغريب للحرية في الإسلام بالتزامن مع هيمنة النموذج الثقافي الغربي، المترع بقيم الحداثة واللبرلة.

وحتى تدرك حجم الإشكال الواقع بالدعوة إلى هذا اللون من الحرية الدينية، فإننا حين نتحدث عن (حرية الردة) فنحن نتحدث عن حرية الإنسان في أن يمارس ردته، لا أننا نتحدث عن حكم (قتل المرتد) الذي لا يروق بطبيعة الحال لكثير من المتأثرين بالقيم الليبرالية، إذ حكم قتل المرتد يتعلق بعقوبة معينة للمرتد، وعدم إقامة هذه العقوبة لا يعني أن له حرية الردة، فالخلاف هنا يتجاوز حدود التشكيك في حد الردة المتعلق بالقتل إلى أمر أخطر بكثير وهو تقرير مشروعية الردة، وأن الشريعة جاءت بكفالتها، وحفظ حق صاحبها فيها، وهذا كذب صريح على الشرع، وخروج عن إجماع الأمة بيقين.

إذاً ما المراد بمعنى هذه الآيات؟

هذه الآيات نزلت في مكة، ولم تكن أكثر شرائع الإسلام قد شُرّعت، ولم يكن للمسلمين وقتها نظام أو إلزام بشعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو إقامة الحدود، وكانت في سياقٍ لا علاقة بمنع وجود أي إلزام أو منع أو عقوبة شرعية:

فقوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] هو في سياق تهديد للكفار، ولذا جاء بعدها ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف: ٢٩]، فليس في الآية أي معنى يشير إلى أن حرية ممارسة الأحكام بلا حد ولا منع من الشرع.

وقوله تعالى: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢٢] وقوله: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى: ٤٨]، هو معنى محكم بأن النبي ﷺ ليس عليه إلا الهداية والقيام بما يجب عليه، وليس عليه هدايتهم، ولا دخولهم في الإسلام، وليس في هذا المعنى

أي علاقة بتقرير الحريات بلا حد شرعي، أو نفي أي قيام بما يجب شرعاً من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولأنه لا وجود في هذه الآيات لأي احتمالٍ لتقرير الحرية الليبرالية التي فهمها بعض المعاصرين، لم تجد أحداً فهم منها ذلك، ولا استدل بها على ذلك خلال التاريخ الإسلامي كله.

(٣) حرية المنافقين:

من الاستدلالات العصرية الشائعة: ذكر ما جرى في عصر النبي ﷺ من مقولات للمنافقين، وتوظيف ذلك لإثبات أن النبي ﷺ كان مقرّاً لها، سامحاً بها، بل حامياً حق أصحابها في ممارستها. وبناءً عليه؛ فحدود الحرية في ظل النظام السياسي الإسلامي يجب أن يتسع باتساع تلك الحريات المُقّرَّة، ويستوعب تلك الممارسات.

وهذا في الحقيقة من أقبح أنماط الاستدلال الممكنة في هذه المسألة، إذ مضمونها أن الشريعة يجب أن تحمي حرية الإنسان في أن:

- يهزأ بالنبي ﷺ وينتقص من مقامه، ويطعن فيه.
- ويسخر من الصحابة، ويلمزهم، ويطعن فيهم.
- ويظهر بغضه للمؤمنين، ويعلن الاستهزاء بهم.
- ويصد عن الدين، ويثير الشبهات حوله.
- ويخذل المجتمع عن فعل الخير، وعن الالتزام بالشريعة.
- ويؤلب على المؤمنين، ويحرض ضدهم.

في قائمة تطول من قبائح المنافقين، والتي تجد شواهدها حاضرة وموثقةً في القرآن الكريم، تكشف عن لؤم المنافقين وخسّتهم، وشدة خطرهم على المؤمنين.

فهل يتصور عاقلٌ حقّاً أن الشريعة الإسلامية جاءت بالمحافظة على مثل هذه الانتهاكات الصارخة بصيانة حق أصحابها في فعلها؟! وهل يظن أن المجتمع الإسلامي يمكن أن يتحمل مثل هذه الممارسات فعلاً، ويحمي أصحابها؟! بل هل يتصور أن يتمكن مجتمع ما، مهما كانت مرجعيته أن يتحمل بعض هذه الممارسات ويصون حق أصحابها في الإقدام عليها؟! وهل التحريض والتأليب يمكن أن يكون متقبلاً، بل محمياً في أي تجمع بشري؟؟!

مثل هذا اللازم كافٍ في الكشف عن عمق الغلط في هذا الاستدلال، ثم نزيد البيان توضيحاً فنقول:

أصل المشكلة التي وقع فيها صاحب الشبهة هنا عدم تفريقه بين حالين من أحوال المنافقين: (حالهم في مجتمعهم الخاص المغلق، وحالهم في المجتمع العام المفتوح)؛ فللمنافقين حالٌ في السر تخالف حالهم في العلن، وإنما نشأت المشكلة حين خلط صاحبنا بين الحالين وصيرهم حالةً واحدة.

فالمنافقون أقدموا على عامة هذه الاعتداءات في السر دون العلن، وهذا هو الظن بهم، إذ كانوا منافقين، إذ النفاق إظهار الإسلام مع استبطان الكفر، وإنما علمنا باعتداءاتهم المخفية هذه بإخبار الله تعالى الذي يعلم الغيب وما تخفي الصدور، ولو كان في مقدور المنافقين أن يعلنوا موقفهم صراحةً لما كان لهم مبرر في أن يكونوا منافقين، وإنما اضطروا إلى ممارسة هذا الدور السيئ في الخفاء، لأنه يُعَدُّ من الممنوعات المحظورة في العلن، وهي محل محاسبة.

وحتى تدرك مساحة الحريّة المتاحة للمنافقين حقّاً في زمن النبوة، استحضر هذه اللقطة من لقطات النفاق في زمن النبوة:

عن زيد بن أرقم، قال: كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن أبي يقول: لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله، ولئن رجعنا من عنده ليخرجن الأعز منها الأذل. فذكرت ذلك لعمي أو لعمر، فذكره للنبي ﷺ، فدعاني فحدثته، فأرسل رسول الله ﷺ إلى عبد الله بن أبي وأصحابه، فحلفوا ما قالوا، فكذبني رسول الله ﷺ وصدقه، فأصابني هم لم يصبني مثله قط، فجلست في البيت، فقال لي عمي: ما أردت إلى أن كذبك رسول الله ﷺ ومقتك؟ فأنزل الله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْـمُنَافِقُونَ﴾ [المنافقون: ١] فبعث إلي النبي ﷺ فقرأ فقال: «إن الله قد صدقك يا زيد»[١].

فتأمل كيف جمع النبي ﷺ مختلف الأطراف المتعلقة بالواقعة، وحقق معها، فاضطر هذا المنافق لأن يحلف بأغلظ الأيمان أنّه لم يسبق له أن قال هذه الكلمة، وهي كلمة قالها في مجلس مختصر يضمّ أقاربه وأصفياءه ولم يشهد عليه بها إلا صحابي واحد لم يتجاوز سنّ البلوغ بعد!

فإن قيل: فلماذا لم يؤاخذهم النبي ﷺ بهذه الجرائم ما دام ﷺ عالماً بها بإخبار الله تعالى له؟

فيقال: لم يكن النبي ﷺ يؤاخذ الناس إلا بمقتضى ظواهرهم، أما البواطن وما يدور في الخفاء فأمره إلى الله تعالى، وهذه الصنائع الواقعة في السر، وإن كانت مُجرَّمَةً، لكنها لا تكون بمجرد ذلك مستوجبةً للعقوبة بحسب ما تقتضيه الشريعة ما لم تقم البينة الشرعية الموجبة للمعاقبة.

---

(١) متفق عليه.

ولذا، حين اعترض رجلٌ على قسمة النبي ﷺ لبعض المال وقال له: يا رسول الله اتق الله! وقال خالد بن الوليد رضي الله عنه: يا رسول الله، ألا أضرب عنقه؟ قال: «لا، لعله أن يكون يصلي». فقال خالد: وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه. قال رسول الله ﷺ: «إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم»[1].

فلم يكن من شأن النبي ﷺ تحسس بواطن النفوس، أو التجسس على بواطن البيوت، وهو معنى ظاهر عند أهل العلم، قال الإمام الشافعي في كتابه الأم: «قد علم رسول الله ﷺ أن المنافقين كاذبون وحقن دماءهم بالظاهر»[2].

فالمنافقون وإن علمت خفاياهم بالوحي، وظهرت أمارات نفاقهم، لكنهم لمّا كانوا مظهرين للإسلام، ولم تثبت صنائعهم السيئة بالبينات الشرعية، لم يحاسبهم النبي ﷺ عليها، بل عاملهم بحسب الظاهر، وأوكل سرائرهم إلى الله تعالى.

وقد يقول قائل: ولكن يعكر صفو هذا ما رُصد للمنافقين من مواقف علنية تتضمن بعض المطاعن والقبائح، فلماذا لم يؤاخذهم النبي ﷺ بمقتضى ما أظهروه؟

فيقال: صدور ما يوجب المؤاخذة الدينية من المنافقين كان على صور عدة، هي:

- مخالفات وقعت في السر، وهذا هو الغالب.
- مخالفات وصل خبرها إلى النبي ﷺ، وهذه المخالفات إما:
  - أنهم أنكروها فعاملهم النبي ﷺ بالظاهر وتركهم.
  - وإما أنهم أقروا بها وأعلنوا توبتهم منها فقبل رسول الله ﷺ منهم.

---

(١) متفق عليه.

(٢) الأم للشافعي (٥/ ٦١١).

• أو ثبتت عنده بوسائل الإثبات الشرعية التي لا ينفع معها الإنكار، أو التوبة، بل تستوجب العقاب، فأقام عليهم ﷺ الحدّ كما أمر الله.

• أو ترك الأمر لمعارضٍ راجحٍ.

فموضع الشبهة هنا هو في هذا القسم الأخير فقط، وهي الجناية الواقعة من أهل النفاق والتي ثبتت بالبينات فترك النبي ﷺ معاقبة أهلها، والذي يرفع الإشكال كلمة (لمعارض راجح).

إذ حقيقة الشبهة تعلق بمجرد الترك النبوي لجعل المخالفة محلَّ إقرار، وشتان بين أن يكون الترك خروجاً عن الأصل الشرعي لمعارض راجح، وأن يكون الترك بقاءً على أصل المشروعية والإباحة.

فترك النبي ﷺ معاقبة المنافقين في هذه الصورة لوجود مصلحة راجحة، أو دفعاً لمفسدة غالبة، لا يحيل الأمر ليكون أمراً طبيعياً ومقبولاً، بل محمياً بقوة الشرع، بل هي عند التأمل تدل على العكس، إذ تركه للمعاقبة لمثل هذه الاعتبارات يكشف أنها محلٌّ للمؤاخذة من جهة الأصل، وإنما انتقل عن الأصل استثناءً لعلة، فمن الخطأ البيّن جعل الاستثناء أصلاً، والأصل استثناءً، فغاية ما في الأمر إسقاط العقوبة عنهم، وإسقاط العقوبة عن واقعة معينة لا يعني أن الفعل قد أصبح مباحاً، ولا تجريم فيه.

قال ابن تيمية موضحاً هذا المعنى ومنبهاً إلى الاعتبارات التي راعاها النبي ﷺ في هذا فقال: «فحاصله أن الحد لم يقم على واحد بعينه، لعدم ظهوره بالحجة الشرعية التي يعلمه بها الخاص والعام، أو لعدم إمكان إقامته إلا مع تنفير أقوام عن الدخول في الإسلام وارتداد آخرين عنه، وإظهار قوم من الحرب والفتنة ما يربى فساده على

فساد ترك قتل منافق، وهذان المعنيان حكمهما باقٍ إلى يومنا هذا إلا في شيء واحد، وهو أنه ﷺ ربما خاف أن يظن الظان أنه يقتل أصحابه لغرض آخر مثل أغراض الملوك فهذا منتف اليوم»[1].

والحقيقة أن هذا الاستدلال الفاسد إنما وقع بسبب القراءة التبعيضية للوحي، حيث قام المستدل باستعمال بعض النصوص لغرضه، معرضاً عن دلالتها الحقة، ومعرضاً عن دلالة غيرها من النصوص.

ولذا؛ فمن استوعب النظر في نصوص الوحي في هذه المسألة الخطيرة وجدها على طرف الضد من هذا التصوير لحال المنافقين في مجتمع المدينة، فلو كان المنافقون يعيشون هذا الفضاء الواسع من الحريات، لما أمر النبي ﷺ بقتل كعب بن الأشرف بسبب ما كان يظهره من تغزّل بنساء النبيّ ﷺ، ثم أريق دم ابن أبي الحقيق، أفيراق دم الكافر البعيد لأجل شتمه الرسول عليه الصلاة والسلام ويترك المنافق الذي يتقلّب بين ظهراني أصحاب محمد ﷺ لا يمس بشيء؟! أوَتحسِب أن الصحابة يتخطّفون قادة الكفر المتحصّنين خارج أسوار المدينة لشتمهم الرسول ﷺ ويتركون المنافقين في المدينة يسخرون ويمرحون!!

ولهذا، فعامة من يستدل بحرية المنافقين لا يتنبه إلى ما يترتب عليه من اللوازم الشنيعة، التي يقف على رأسها كفالة النظام حق من يطعن في النبي ﷺ جهاراً نهاراً بين المسلمين، ووجوب أن يحفظ المسلمون هذا الحق في الطعن في نبيهم، فإذا تجاوزت السلطة وأرادت معاقبته وجبت نصرته ورفع الظلم عنه، فهذا قول لا نعرف أحداً ذا عقل يصرح بمثله، مع أن هذا هو معنى استدلال المقام هنا.

---

(١) الصارم المسلول لابن تيمية (٣/ ٦٧٣).

وإدراك هذا في الحقيقة كافٍ لاكتشاف خطأ هذه العملية الاستدلالية لتقرير مبدأ الحرية، وحجم الورطة بتبنيها، إذ هي تؤول إلى لوازم قبيحة، وإلى إلغاء عشرات النصوص المحكمة.

خلاصة الأمر أنه لا إشكال في الدعوة إلى الحرية، ولا في نسبة هذه الدعوة للإسلام، متى استبان المقصود بالحرية، وأنها لا تمثل خروجاً عن أحكامه وحدوده، بل هي في هذه الحال دعوةٌ مشروعةٌ مطلوبة. وإنما المشكلة هي في توظيف مرجعية أجنبية لرسم حدوده وإدراك مضامينه ثم الاحتكام إلى مرجعية الإسلام لاستخراج حججه ودلائله. والخلط بين مرجعيتين متباينتين وتحميل إحداهما مسؤولية بناء التصور والأخرى بناء الدليل، هو تخبط منهجي ظاهر، حيث تبنّى المنحرفون تصور الحرية الليبرالية تحت ضغط هيمنة نموذجها الثقافي، ثم سعوا لقسر الأدلة الشرعية لإنتاجه، فوقعوا في ألوان من التحريف المعاصر للوحي، والواجب السعي لفهم الشريعة بأدلتها كما هي بعيداً عن ضغط أي ثقافة أجنبية عنها.

(٢٠) الإلزام بأحكام الإسلام يُورِث النفاق

من المقولات التي يتبناها كثير من المتأثرين بمفهوم الحرية الليبرالية، ويستخدمونها أداة إلزامية لمن يرى مصادمة هذا المفهوم للإسلام؛ استدعاء فكرة أن الإلزام يولد النفاق. وقد يستعملون في التعبير عن هذه الفكرة تعبيرات متنوعة كقولهم: الإكراه على أحكام الشريعة سيورث النفاق، أو لا فائدة من تدين واقع تحت سلطة الإلزام والفرض، أو لا بد من تخلية الساحة من الإلزام الديني ليظهر الصادق من المنافق، وغيرها من التعبيرات التي تستبطن أن كل إلزام مستندٍ إلى مسوغ ديني سيفرز تمدداً واسعاً للنفاق المجتمعي، إذ الالتزام بما فُرض من أحكام الشريعة لا يكون عن قناعة ذاتية، بل لمجرد حماية النفس من النظام، وهو أمر لا فائدة من مثله، ولا يمثل حكمة الشرع في التكليف؛ فالالتزام الديني مبني على إيمان القلب وقناعة النفس، وهو أمر غير قابل للإكراه. ومن ثم فالمطلوب هو الاقتصار على غرس القيم الإيمانية وتعزيز انتماء الناس لدينهم وهويتهم، والاجتهاد في نصحهم ووعظهم حتى يقوموا بالدين من ذات أنفسهم دون فرض أو إلزام.

هذه المقولة الشائعة مبنية علىٰ ثلاثة أركان أساسية:

الركن الأول: أن الدين في لبه وحقيقته مجرد إيمان القلب، وهو أمر لا يتعلق به إكراه كما هو واضح، فالإكراه إنما يتعلق بظاهر الإنسان، أما باطنه فليس هناك من سبيل إلى الإكراه فيه، ولذا اتفق العلماء على أن الإكراه على الكفر عذر مانع من إيقاع حكم التكفير على صاحبه، لكنهم مع ذلك مجمعون على أنه إن أظهر الكفر تحت

وطأة الإكراه، فلا يسوغ له بحال أن يكفر في باطنه.

وهذا التصور لحقيقة التدين والإيمان يمكن تصوره وفق المفهوم العلماني الذي يختزل الدين في العلاقة الروحية بين العبد وربه، لكن هل يمكن أن يقال الأمر نفسه في طبيعة الدين في التصور الإسلامي؟ فالإيمان المعتبر في الشريعة أولاً ليس أمراً محصوراً في الإيمان القلبي، بل الإيمان على الصحيح قول وعمل، فالإلزام الخارجي وإن لم يكن متعلقاً بالضرورة بالإيمان القلبي، لكن يمكن تصور وقوعه على ظاهر الإنسان وهو ما يصدر منه من أقوال وأفعال.

ولا يعكر صفو هذا التصور حقيقة أن التدين القلبي لا إكراه فيه، وأنه ليس مطلوب منَّا شرعاً أن نشق عن قلوب الناس لاستكشاف ما فيها، فضلاً عن كونه غير مقدور، فإن الإكراه في المنع من حرية الردة هو ليس إكراهاً لإحداث الإيمان في قلب المرتد، وإن كنا نسعى في ذلك لاستتابته ثلاثاً ومحاورته لإقناعه، لكن هذا الإكراه والمنع من الردة هو إلزام بأحكام الإسلام الظاهرة أن لا يتجاوزها، ومنها أن لا يجهر برفض الإسلام علناً.

الركن الثاني: أنه لا أثر للإلزام في إحداث القناعات، فهو يقول إذا فرضتَ الشيء وألزمتَ به سيلتزم به الناس نفاقاً ولن يصل لعمق قلوبهم، ولن تتشكل في نفوسهم قناعة بما فرض عليهم، فهو يتصور أن القناعات لا تتأثر بالإلزام أو المنع.

وهذا الكلام ينم عن سذاجة كبيرة في فهم الواقع وفقه طبائع الناس، فالإلزام والمنع له أثر كبير في التأثير على قناعات الناس وسلوكهم، فإذا سمح أي نظام ببيع الخمور في البلد فإن هذا مؤثر في انتشار شرب الخمور بين الناس، ومحبة الكثير لها، وقناعتهم بها، وحين تمنع الخمور فإن أثر المنع سيكون قوياً أيضاً في الحد من هذه الظاهرة، ومحاصرة القناعات السلبية بها، وهذا شيء بدهي.

ولهذا، لا تجد من يورد مثل هذا الاعتراض إذا كان الأمر متعلقاً بمظاهر الإلزام في القوانين المعاصرة المنظمة لجميع مناحي الحياة، لن تجد عاقلاً يقول: إن الإلزام بأنظمة المرور لا ثمرة له لأنه يحول الناس إلى مجموعة منافقين، يلتزمون بالنظام دون قناعة به!

بل الجميع يدرك أهمية الإلزام بمثل هذه التشريعات وما تحققه من مصالح ومكتسبات، وأنها في الواقع توسع دائرة القناعة بها. وقل الأمر نفسه فيما يعود بالضرر على أبدان الناس وأرواحهم، هل يصح أن يعترض شخص على منع بيع المخدرات والسموم الضارة بذريعة أنها ستحول المجتمع إلى منافقين يمتنعون منها خوفاً من النظام، أم أن الواقع يشهد بأهمية الالتزام والإلزام بمثل هذه التشريعات، وأن في المنع منها تضييقاً كبيراً جداً لهذه الممنوعات، ودفعاً لمفاسد عظيمة عن المجتمع.

وقل مثل ذلك في بقية الأحكام، فمنع الفواحش والخمور يضيقها، ويحمي المجتمع من ضررها، فلا فرق بين هذه الأحكام وبين بقية الأمور التي يتقبلها الناس.

فالإشكال في حقيقة الأمر ليس عائداً إلى مبدأ الإلزام، وإنما في المرجعية التي يتكئ عليها الإلزام، فإذا كانت المرجعية دينية وقعت الشبهة عند بعضهم بأن هذا سيورث نفاقاً، فإذا ما تجرد الإلزام عن مرجعية الدين، وكان الإلزام واقعاً بالنظام والقانون، لم يخطر هذا الإشكال على البال.

الركن الثالث: أن فرض الأحكام يورث النفاق بأن يفعلها الناس سراً، وهذا تقرير من لم يفهم حقيقة النفاق، أو قل انحصر تصوره لمفهوم النفاق في إطار مصطلح شعبي أجنبي عن النفاق في لسان الشريعة، فالنفاق في التصور الشرعي هو إظهار للإيمان وإخفاء للكفر، ولا علاقة لهذا بالإلزام بأحكام الإسلام، لأن من يلتزم بحكم الإسلام ظاهراً لا يقال عنه إنه منافق، ومن يترك الجرائم خوفاً من العقاب لا يقال عنه

منافق، ومن يفعل المعاصي سراً لا يقال عنه منافق، فالاعتراض مبني على فهم خاطئ لحقيقة النفاق شرعاً.

بل يمكننا القول: إن منع حرية الردة هو الذي يمنع تمدد النفاق في المجتمع وانتشاره، وأن السماح للحرية هنا هو الذي يغذي نزعة النفاق؛ لأن نشر الشبهات الكفرية، وتحريض الناس على مخالفة الأصول والقطعيات، وإشاعة ما يشكك في ثوابت الدين، هو الذي يغذي نزعات النفاق، فمن يريد محاربة النفاق حقاً فليحارب أهم أسبابه وهو نشر ما يشكك في الدين ويطعن في أصوله، فهذه هي التي تتسبب في إنبات النفاق في قلوب المسلمين الذين كانوا في عافية منه، وأما منع هذه الحرية فهو يحفظ الإيمان في الناس.

ولذا؛ فإن مشهد إقامة الشعائر، والواجبات، ومنع المحرمات، هو مشهد يغذي في قلوب المسلمين حب الله وحب رسوله ﷺ، ويزيدهم إيماناً، ويقوي قلوبهم على الطاعة، ويساعدهم على الخير؛ وهذا كله يحاصر النفاق في المجتمع، بينما يقوى النفاق في النفوس حين تضعف مثل هذه الشعائر وتنتشر الطعون والتشكيك ويضعف دين الناس، فيسهل حينها غرس منابت النفاق.

ومن الطبيعي أن تظل للنفاق جيوبه في المجتمع مع إظهار الشرائع وإقامة الحدود ومنع الردة، وهو لا يضر، إذ جيوب النفاق لا تظهر أساساً إلا في حال قوة الإسلام، فالنفاق لم يكن موجوداً في مكة لما كان المسلمون مستضعفين، وإنما وجد في المدينة بعد غزوة بدر، فظهر النفاق لحاجتهم إلى مداهنة المسلمين الأقوياء، فالذي لم يتفطن له صاحب هذه المقولة أن النفاق يظهر في حال قوة المسلمين، بمعنى أن وجود النفاق سيأتي في حال القوة والعزة والتمكين، فلن ينقطع النفاق ما دام في المسلمين قوة وعزة وتمكين، وإنما ينقطع في حال ذهاب روحهم وولايتهم،

فالتفكير الصحيح أن تعزز قوة المسلمين وتقوي تطبيق أحكام دينهم ولو ترتب على ذلك وجود منافقين، لأن هذه نتيجة لقوة الإسلام، لا أن تضعف من أحكام المسلمين وتوهن من اعتزازهم بدينهم حتى يزول النفاق لزوال سببه وهو قوة المسلمين!

والمقصود أن مقولة الإلزام يولد النفاق مقولةٌ غير واقعية ولا سديدة، فإن مبدأ الإلزام مبدأ معمول به في كل المجتمعات، ولا يخطر على البال لحظة إعماله مثل هذه الإشكالية، إنما تطرأ الإشكالية فقط متى كان الإلزام لاعتبار ديني، وهو ما يكشف أن المشكلة ليست في قضية الإلزام من حيث هو، وإنما في السبب الموجب له، فإن كان السبب شأناً دينياً كان مذموماً ومولداً للنفاق، أما إن كان لاعتبارات أخرى فهو مشروع مطلوب، وتترتب عليه مصالح لا يمكن التنازل عنها.

(٢١) لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة

من المقولات الفكرية الرائجة على كثير من الألسنة قولهم: الحقيقة نسبية، أو لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، أو أن الحق ليس حكراً على أحد، ونحو ذلك من عبارات تكشف عن رؤية سيّالة تلغي وجود معيار ثابت يتميز من خلاله الحق عن الباطل أو الصواب من الخطأ، فما هو حق عندك لا يلزم أن يكون حقاً عند غيرك، ولا أن يكون حقاً في الأمر نفسه، والعكس بالعكس، وعليه؛ فلا يصح مصادرة آراء الآخرين أو الجزم بخطئهم، فالحق في النهاية نسبي، وهي وجهات نظر ليس إلا.

وليس الإشكال هنا في مسائل محدودة أو قضايا معينة تدخل في إطار الاجتهاد، أو الظن، فالقول بنسبية الحقيقة في مثل هذه الأمور الظنية الاجتهادية، والتي يصح في مثلها قول الإمام الشافعي: «قولي صوابٌ يحتمل الخطأ، وقولُ غيري خطأٌ يحتمل الصواب»؛ لا إشكال فيه، مع الإقرار بوجود حق في الأمر نفسه، وإنما النسبي إدراك الناس له.

إنما الإشكال في الإطلاق الذي تدعيه هذه الكلمة، والتي يلزم من طردها سلب المحكمات والقطعيات الدينية وصفها، وهو معنى مقصود عند بعض من يطلق هذه المقولة، وربما سلب سائر المحكمات الداخلة في نطاق المعرفة البشرية وصف الإحكام.

وما من شك في أن هذه الرؤية السيّالة للحقيقة مخالفة لمحكمات الوحي وقطعيات الشريعة، فالشريعة تقرر بوضوح وجود حزمة من المحكمات التي لا تقبل المنازعة، وترى فيها حقاً مطلقاً يجب اعتقاده، في مقابل بطلان ما يضادها من مبادئ ومعتقدات.

وهو أمر يمكن تلمسه في عدد كبير من التقريرات القرآنية، كقول الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]. وكقوله: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ [النمل: ٧٩]. وكقوله: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [فاطر: ٣١]... فالإسلام حق، والرسول حق، والقرآن حق، والله هو الحق المبين.. ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢].

والقول بالنسبية المطلقة يؤول في الحقيقة إلى المساواة بين مسائل الشريعة جميعاً وإلحاق قطعياتها برتبة الظنيات، وهو ما ينزع عن أركان الإيمان والإسلام وأصول الدين وصف القطعية الذي تتمتع به، وتجعل مسائل الشريعة جميعاً مسائل خلافية يسوغ فيها الخلاف، مهما كانت أدلة تلك المسائل قطعية، ومهما وقع لها من إجماع بيّن قطعي.

وهو على خلاف ما تسعى الشريعة بداهةً لتقريره في محكماتها، فهي تتطلب أن يكون المرء فيها مستيقناً غير مرتاب، قال الله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤].

ودعوى النسبية المطلقة في الحقيقة معارضة أيضاً للبداهة العقلية، إذ إن إنكار المطلق، والإيمان بالنسبي، سيؤدي حتماً إلى انتفاء الصواب والخطأ الموضوعي من الوجود، فإن ما كان صواباً عند شخص قد يكون خطأ عند آخر، وما كان حسناً جميلاً عند جماعة يمكن أن يكون سيئاً قبيحاً عند آخرين، فبناء على القول بالنسبية يمكن أن يكون الاعتداء على الضعفاء وظلمهم، وقتل الأطفال وجعل أجسادهم وقوداً للطبخ وكل ما تتصوره من القبائح، أموراً حسنة. وإن قال لك من يتبنى النسبية المطلقة: لكنها

قبيحة عندي.. فهذا لا يدفع الشناعة، إذ هو بقوله بالنسبية لا يستطيع الجزم بقبحها في الأمر نفسه، ولسان حاله هنا أن يقول: قولي بأنها قبيح يحتمل الخطأ، وقول غيري بحسنها يحتمل الصواب. وهو تقرير قبيح كما ترى.

بل إن القول بنسبية الحقيقة مع مخالفته للعقل الصريح ومقتضى الفطرة، فإنه يفتح باب السفسطة على مصراعيه، فإن الضروريات العقلية لا يصح أن تكون موضعاً للنسبية؛ فمبدأ السببية العامة، والذي يقول بأن لكل أمر حادث سبب، قاعدة مطلقة لا تدخلها النسبية، ومدعي النسبية يلزمه ادعاء إمكان أن يحدث شيء من لا شيء، وهي سفسطة وتنكر للبداهة العقلية، وقل الأمر نفسه في مبدأ عدم التناقض، فمن الممتنع المستحيل عقلاً أن يوجد جسم متحرك وساكن في الوقت نفسه، فمن قال بنسبية هذه الحقيقة لزمه تجويز وقوع مثل هذا، وهي سفسطة ظاهرة.

ويمكن إبطال قول القائل بنسبية الحقيقة بنفس قاعدة هذه النسبية بطريقة سهلة جداً، بأن يقال له: هذا القول نفسه هل هو حقيقة مطلقة أم هي قضية نسبية؟ فإن قال: هي حقيقة مطلقة نقض دعواه، فاعترف بأن الحقيقة ليست نسبية دائماً. وإن قال: هي نسبية نقض دعواه أيضاً، فما دامت نسبية فلا معنى أن يتعامل معها كحقيقة مطلقة.

ولمزيد توضيح فإن القائل بالنسبية لا يخلو حاله من أحد خيارين:

الأول: أن يجعل باب النسبية مفتوحاً دون ضبطه بأي ضوابط أو حدود، ويلزم عنه إمكان جعل الباطل حقاً، والرذيلة أمراً شريفاً.

الثاني: أن يجعل للنسبية ضوابط وحدوداً، فينقض بذلك دعواه بأن النسبية مطلقة، وصار مصرحاً بأن هناك حدوداً ومجالات لا يصح دخول النسبية إليها.

وإقرار الشخص بوجود ضوابط وحدود للنسبية هو براءة من التصور السيَّال للنسبية، وهو مهم جداً، فمع إدراكنا أن عامة من يطلق القول بنسبية الحقيقة لا يستحضر

بالضرورة ما يترتب على إطلاق هذا القول من لوازم فاسدة، فضلاً عن أن يتبنى بجدية رؤية الاتجاه الشكي الذي يذكر عادة في أبحاث الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة تحت سؤال يقينية المعرفة.

فإن أكثر من يستعملون هذه العبارة يوظفونها في مساحات معينة، وهو ما يستوجب معالجة هذه العبارة وبيان وجه فسادها، وانتزاع اعتراف قائلها بأنه لا يتبنى حقيقتها الكاملة، ولا يعتقد اطرادها في كل مجال، وهي عودة منه إلى أرضية مشتركة تعترف بوجود قيم مطلقة، وهو ما يمكننا من المحاورة والبحث والنقاش في تلك المساحات المختلف فيها بعيداً عن هذا الوهم الفاسد الذي يمكن أن تخلفه هذه المقولة، بأنه لا داعي للدخول التفصيلي في مناقشة هذه المسائل إذ الحق نسبي فيها.

فاستبانة فساد هذه المقولة يستلزم من صاحبها الانحياز إلى موقف عقلاني يقر بوجود قطعيات وضرورات تمثل حقائق مطلقة، فيقع البحث والمجادلة للتعرف إليها، وإلى ما يمكن أن يكون نسبياً من المعارف والعلوم وفقَ معيارِ حاكمٍ يحدد في ضوئه ما هو حق وما هو باطل.

وقد يقع الاختلاف في طبيعة هذا المعيار الحاكم، أو صواب الرجوع إليه في محاكمة التصورات والأفكار، وتحديد مساحات الإحكام والتشابه فيها، والأمر في تحديد الصواب والخطأ هنا يعود بطبيعة الحال إلى الأدلة في الموضوع، ومدى قوتها، وتضافرها، ووجود ما يعارضها، فمن مجموع ذلك تتضح القطعيات التي لا تحتمل النسبية، والمسائل التي تحتمل النسبية.

(٢٢) حيثما كان العدل فثمَّ شرع الله

من القيم الخلقية المتفق على حسنها: قيمة العدل، فالعدل مما اتفقت على فضله الشرائع والفطر والعقول، وما من أمة أو أهل ملة إلا وهم يرون للعدل مقامه، وإنما الاختلاف والارتباك في تحرير مضامين العدل الداخلية.

فالعقل وإن أمكن أن يُدرك كثيراً من مقامات العدل والظلم ويحسن في التمييز بينها، فقد يقع له الاشتباه في كثير من المواطن أيضاً، ومن تمام رحمة الله تعالى بنا أن أنزل إلينا الوحي للكشف والتمييز في مقامات الاشتباه.

ومكمن الفساد المتوهم من مقولة (حيثما كان العدل أو المصلحة فثم شرع الله) قائم على دعوى الانفكاك بين إدراك أحكام الشريعة التفصيلية وقيمة العدل أو المصلحة، بحيث يتوهم بعض الناس أن العدل قد يكون مخالفاً لحكم شرعي فيجب أن يؤخذ بالعدل وترد الشريعة، أو يتوهم أن العدل هو الذي يدلنا على حكم الشريعة في المسألة بعيداً عن النظر في حكم الشريعة في المسألة، أو لا يقبل الشخص من الشريعة إلا ما يراه عدلاً. والحق أن: «الكتاب والعدل متلازمان والكتاب هو المبين للشرع؛ فالشرع هو العدل، والعدل هو الشرع، ومن حكم بالعدل فقد حكم بالشرع، ولكن كثيراً من الناس ينسبون ما يقولونه إلى الشرع وليس من الشرع؛ بل يقولون ذلك إما جهلاً وإما غلطاً وإما عمداً وافتراءً، وهذا هو الشرع المبدل الذي يستحق أصحابه العقوبة؛ ليس هو الشرع المنزل الذي جاء به جبريل من عند الله إلى خاتم المرسلين، فإن هذا الشرع المنزل كله عدل ليس فيه ظلم ولا جهل، قال تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: ٤٢] وقال تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم

بَيْنَهم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]. فالذي أنزل الله هو القسط والقسط هو الذي أنزل الله. وقال تعالى:﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ [النساء: ٥٨]. وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]. فالذي أراه الله في كتابه هو العدل»[1].

والقول: (بأنه حيثما كان العدل فثم شرع الله) بتوهم الانفكاك بين الشرع والعدل، يعبر عن إشكالية عميقة في تصور طبيعة الالتزام المطلوب بقيمة العدل، إذ الالتزام بهذه القيمة له مستويان:

مستوى إجمالي: يتمثل في إعلاء شأن القيمة نفسها دون تناول لتفاصيل العدل الداخلية، وهو مقام يتفق فيه الكل، المنتسب للإسلام والمعظم له، والمخالف للإسلام أيضاً، فليست إشكالية من يرفض مرجعية الشريعة مع تعظيم قيمة العدل من حيث هي، وإنما مشكلتهم في بعض ما تقرره الشريعة من تفاصيل العدل.

مستوى تفصيلي: يتمثل في تحققات العدل التفصيلية، وهو الذي يبرز الفرق بين المسلم الملتزم بالأحكام التشريعية، المعتقد بأن الالتزام بها هو ما يفضي به إلى تحقيق العدل، والمخالف الذي يعتقد أن العدل أمر منفك عن التفصيلات التشريعية، بل قد يعتقد أن في بعض تلك التفصيلات ما هو ظلم.

فالمسلم مأمور شرعاً أن يضع الشريعة نصب عينيه، ويستفرغ جهده وطاقته في التوصل إلى معرفة حكم الله تعالى في المسألة التي بين يديه، مع اعتقاده بأن الحكم متى ثبت فإن العدل والمصلحة هو في الالتزام به، فالشريعة أمارة على العدل وعلامة عليه، والعدل المُحَقَّق أمارة على الشريعة دالة عليها، إذ هما لا يتناقضان، ومتى وقع

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣٥/ ٣٦٦).

توهم المناقضة، فإما أن يكون الأمر عائداً إلى كون العدل متوهماً وأن العدل فيما حققت الشريعة حكمه، أو أن الناظر غلط في تصوره للشريعة فوقع منه الغلط في موقفه من العدل.

وليس للمسلم أن يطرح حكم الشريعة طلباً للعدل استقلالاً عنها، فإن هذا فاسد من جهة الدين الذي يُلزم المسلم بالاحتكام للشرع، وليكن على ثقة بأنه متى التزم حكم الشريعة فسيؤول به الأمر إلى تحقيق العدل، وأنه متى خالفها فسيقع في مناقضة العدل، إذ اطراح الحكم والحالة هذه اطراح للعدل أيضاً.

وبناءً عليه؛ (فحيثما كان العدل فثم شرع الله) هي مقولة صحيحة إذا كانت الصورة التي يتحدث عنها هي من العدل الحق الظاهر، فما دام ثمّ عدل ظاهر قطعي بيّن فلا شك في أن الشريعة قد جاءت به ولا تخالف مثله، وأما إذا جيء بهذه العبارة لنقض بعض أحكام الشريعة بدعوى أنها مخالفة للعدل، فهذه مقولة فاسدة لم تتفطن لإشكالية أن ما يسميه عدلاً هو توهم ظنه عدلاً بسبب تأثره بعوامل أخرى.

فمن يتأثر مثلاً بضغط الثقافة الليبرالية المعاصرة في المساواة سيرى أن العدل في المساواة بين الذكر والأنثى في الميراث، والمساواة بين المسلم والكافر، في كل شيء، ويرى أن العدل في السماح لكل أحد في أن يفعل ما يشاء مهما كان مخالفاً للشرع ما دام أنه لم يضر به أحداً، وبه ينكشف أن مفهوم العدل قد تأثر بمرجعيات ثقافية مختلفة، فكيف يمكن أن يقول عاقل إن هذا من شرع الله وهو يناقض شرع الله يقيناً؟!

فالعدل إذاً قيمة عليا يتفق الجميع عليها، غير أن محل الخلاف يكمن في التفاصيل، وهو ما يؤدي إلى تفاوت أحكام الناس على وقائع كثيرة بإعطائها وصف العدل أو سلبها إياه بناءً على تصوراتهم ومرجعياتهم، فمن تبنّى الحرية الاقتصادية

مرجعية حاكمة فالعدل عنده إنما يتمثل في كفالة حرية الأسواق والأفراد، بينما هي في الاشتراكية في تحقيق المساواة بين الناس حتى لا يقع بينهم تفاضل بسبب أحوالهم المالية، وهذا الاختلاف مبني على اختلاف المرجعية الحاكمة لكل منهما والتي تؤثر بطبيعة الحال في الحكم على الوقائع.

إذا عرف المسلم هذا أدرك محل الإشكال المستتر في مثل هذه المقولات، حيث يتأثر بعض المسلمين بمفاهيم العدل التفصيلية لبعض الاتجاهات الفكرية المخالفة ليحكم بها على الإسلام نفسه، فينفي أحكاماً شرعية محكمة بدعوى مخالفتها العدل، فهو في الحقيقة لم يرجع للإسلام نفسه في فهم العدل وتفصيلاته، بل أخضع الإسلام لفهم غيره، فأثبت ونفى بحسب ما يقتضيه هذا الفهم المغاير.

(٢٣) الدين طاهر والسياسة قذرة

تمثِّل هذه المقولة إحدى (الكليشات) المبتذلة في الوسط الثقافي العربي، والتي تردد كثيراً وعلى نحو مستهلك لتبرير إقصاء الدين عن السياسة، بذريعة المحافظة على الدين من أن يتلوث بالسياسة، فيكافأ الدين على طهارته وشرفه وفضله بأنه يُبعد ويُقصى ويغيَّب!

وهذه طريقة عجيبة في التفكير، فما دمتَ مقتنعاً بأن الدين طاهر ونقي وعظيم فلماذا لا تستفيد من طهارته ونقائه وعظمته، ولماذا لا تجعله مقوماً للسياسة ومصححاً لها؟ إن الأمر شبيهٌ بمن يقول: إن مهنة الطب مهنة شريفة والأمراض قذرة فلا ينبغي أن نلوث هذه المهنة الشريفة بهذه القاذورات! إن الخلل في هذا التفكير كالخلل في هذه المقولة، فالله تعالى ما أنزل الكتب وأرسل الرسل إلا لتحقيق العدل بين الناس، وإصلاح أحوالهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، فكيف يلغى مثل هذا المعنى المحكم بذرائع هزلية كهذه، وهل من مارس السياسة من أكابر أهل الإسلام بدءاً من النبي ﷺ وخلفائه الراشدين وقعوا في تلويث الدين بالسياسة أم ماذا؟!

ولهذا، فالحقيقة أن هذه المقولة هي من قبيل الاستغفال والاستخفاف بعقول الناس، فلو كان الشخص صادقاً في يقينه بطهارة الدين لأوجب اتباعه في كل الشؤون، لا أن يجعل من طهارة الدين سبباً لإبعاده وإقصائه.

وهو ما يوجب التفتيش عن المحركات الحقيقية الفاعلة هنا، فهنا ولا بد سبب مخفي يشكل الباعث الحقيقي للمطالبة بإقصاء الدين عن المجال السياسي.

إن الفاعل الحقيقي في المشهد يتمثل في الدوافع التي أفقدت العلمانية المعاصرة ثقتها بالدين، وهي دوافع تشكلت في ضوء تجربة الغرب التاريخية مع الدين، والتي عانوا فيها من الصراعات الدينية، وعاينوا ما جرَّته هذه الصراعات من ويلات ومشكلات، الأمر الذي حملهم على استبدال دينهم بمرجعية جديدة تزيح هذا الدين عن كبينة القيادة.

فهذا السياق التاريخي هو المطبخ الذي أُنضِجت فيه الدوافع الحقيقية لإقصاء الدين من فضاء السياسة، ولم يكن الأمر عائداً قط إلى مثل هذه الذريعة الساذجة: الدين نظيف ونقي، ويجب المحافظة على نقائه من التلوث بقذارة السياسة.. بل الأمر يعود لاعتقاد العلمانية بأن الدين ليس فيه ما يوجب أن يحكم النظام العام، ولو مُكِّنَ منه وحكم فلن يتحقق من خلاله العدل والمصلحة.

فهذا هو السبب الحقيقي لإبعاد الدين عن الحكم، فعلى من يرى ذلك أن يبدي الأسباب الحقيقية ويجادل عنها، لا أن يحتمي بمثل هذه المقولات الاستغفالية الساذجة.

وليس بخافٍ أن التجربة التاريخية للعلمانية بحمولتها وأثقالها لا يصح أن تسقط على واقع التاريخ الإسلامي بدينه الحق المباين؛ لما لحق النصرانية من تحريف، ولتجربته في السياسة والحكم المباين لتلك التجربة. فلئن تفهمنا شيئاً من بواعث التفكير الأوروبي لإقصاء ذلك الدين المحرف، فمن الصعب تفهم بواعث العلمانيين العرب في المطالبة بإقصاء الدين الحق، مع التباين الجذري الواقع بين التجربتين التاريخيتين، فمشكلات العالم الإسلامي لم تكن من جنس مشكلات المجتمع الغربي، ومن ثَمَّ فمن الطبيعي أن لا تكون المعالجة مطابقة للمعالجة.

بل إن دين الإسلام بطبيعته الشمولية المستغرقة لتفاصيل الحياة يتأبى على هذا النمط من أنماط الإقصاء، والممارس له سيقع ولا بد في مخالفة محكمات الوحي،

خصوصاً مع الأمر الرباني بالأخذ بهذا الدين تاماً كاملاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ﴾ [البقرة: ٢٠٨]. وأمره بإعلان هذا الإيمان بالدين كله: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]. وذمه أولئك الواقعين في تبعيض الدين: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥].

ربما يقول شخص: **المقصود بصيانة الدين عن التلوث بالسياسة صيانتُه عن التوظيف والاستغلال بما يؤثر في مكانته، ففتح المجال للدين في شأن السياسة** يفتح الباب للفاسدين لاستغلال الدين في تمرير ظلمهم أو تجاوزهم ثم يسوغون ممارساتهم هذه باسم الدين، وهذا يلوث سمعة الدين وينقص من مكانته.

ومع الإقرار بفساد مثل هذه الممارسات وحرمتها فإنها في الحقيقة لا تضر الدين، وإنما تضر هذا الشخص وتذم هذا الاستغلال، وإلى مثل هذا يجب أن يتوجه الذم والمحاصرة، لا أن يكون ذلك ذريعة لذم الدين أو التضييق عليه، وإلا فكل الأفكار والمرجعيات يمكن أن تستغل، فالسياسة تقوم على مرجعيات حاكمة، فهي إن أبعدت الدين لا بد من أن تأتي بمرجعية أخرى، وهي أيضاً تستند إلى مفاهيم وأصول كالحريات والحقوق والمساواة والنهضة والتنمية وغيرها، وهذه المفاهيم يمكن أن تستغل أيضاً فيأتي من يقع في انتهاكات ويعتدي على حقوق فيسوغ ذلك باسم الحرية أو الديمقراطية أو المساواة أو غيرها، فلماذا لا يقال هنا: إن الحرية مفهوم مقدس جميل فلا يصح تلويثه في السياسة؟!

لا يبدو هذا الأمر مقبولاً، لأنه تفسير غير عقلاني بتاتاً، فوجود استغلال لأي معنى جميل لا يفضي إلى تعطيل هذا المعنى بالكلية، وإنما الواجب السعي إلى المحافظة على هذا المعنى من سوء الاستغلال، وقطع الطريق على الفاسدين من أن يستغلوه، لا السعي إلى إلغاء هذا المعنى من الوجود، فهذه حالة متطرفة جداً وغير متزنة.

إذاً، نستطيع القول أنه إذا كان دافع المقولة هو الحفاظ على الدين من الاستغلال فالحل هو في وضع ضماناتٍ تحول دون هذا الاستغلال، وليس بتعطيل الدين بالكلية.

ثم إن تصور السياسة بمثل هذه الطريقة، وأنها بكل تجلياتها جسد واحد من القذارة، هو تبشيع غير موضوعي للسياسة، فالنظام السياسي يختزن في طياته ما يحفظ الحقوق، ويمنع المظالم، ويحمي الأمن، ووجود انحرافات في السياسة، ووقوع ألاعيب، وتحقق تجاوزات؛ كل هذا لا يعني أن السياسة نفسها بكل أحوالها أصبحت ملوثة، فهذا متحقق في كل جوانب الحياة، فهل نقول إن العلاقة بين الأقارب، والعلاقة الزوجية، والصداقة بين الناس، والتبادل التجاري؛ كلها ملوثة بسبب وجود مثل هذه الأخطاء والتجاوزات التي لا يمكن أن يخلو منها أي مجال حياتي؟

فالحقيقة أن هذه المقولة مثقوبة من كل جوانبها، وهي إنما وضعت لتحقيق هدف معين هو إقصاء الدين بطريقة مهذبة لا تستفز مشاعر المسلمين، فهي تعطي الدين احتراماً لفظياً، وتظهر شتيمة للسياسة، ثم تدعي أن مِن حفظ الدين إبعاده عن هذه السياسة الذميمة، لنصل من خلال هذه المقدمات إلى إقصاء الدين وتهميشه وتعطيله من الحياة؛ فهذه الطريقة في التفكير أو المجادلة أشبه بتلاعب شخص بصبي صغير لا يفقه شيئاً، ولا تليق أن تكون مؤثرة في عقل إنسان واعٍ.

(٢٤) النص مقدس والفهم غير مقدس

هذه المقولة تتخذ في الواقع أشكالاً متعددة من التعبير لكنها تتحد في المضمون، كقولهم مثلاً: (النص مقدس ولكن فهمه غير مقدس)، أو (يجب المحافظة على مسافةٍ بين النص وبين قارئ النص)، (أو فهمك للنص ليس هو النص).. أو غير ذلك من التعبيرات. وهي إطلاقات تسعى للمحافظة على نوع قدسية للنص، يمكن من خلال إطلاقها المجمل تسريب بعض المضامين، ولذا فإن هذه المقولة تمثل واحدة من أشهر الشبهات حضوراً في الخطاب العلماني العربي، بل يمكن عدّها الشبهة المركزية التي يدور عليها هذا الخطاب.

ومحصلة الشبهة النهائية أن الشريعة تكتسب قدسيةً زائفةً نتيجة عدم الإقرار بطبيعتها الحقيقية، إذ هي لا تعدو في نظرهم أن تكون قراءة بشرية للوحي، وفعلاً إنسانياً ينتابها ما ينتاب الفعل البشري من الخطأ والصواب، فالشريعة لا تفسر نفسها بنفسها، وإنما يفسرها الإنسان، وبمجرد نزول الوحي إلى الناس ومع لحظة قراءتهم له يتأنسن، ويتحول من كونه منطوقاً إلهياً إلى أن يكون مجرد مفهوم بشري.

وبعيداً عن تفاصيل المشهد المرسوم هنا، والذي يتغافل عن حال النبي ﷺ المعصوم الذي كان يأتيه الوحي في صورتيه (قرآناً وسنةً) بما يشكل ضمانةً في مسألة تلقي الوحي وفهمه وتبليغه وإفهامه؛ **فإن مكمن الإشكال الرئيس هنا هو في تصوير نصوص الشريعة وكأنها مزيج هلامي متشابه لا يتمايز منه شيء عن شيء من جهة** البيان والوضوح والقطعية، بل كل ما فيه قابلٌ لقراءات متعددة متكاثرة. ومع انفتاح

مناهج القراءة الأجنبية وتعددها، والسعي إلى توظيفها في فهم الوحي، ازدادت هذه القراءات والتفسيرات كماً وتباعدت كيفاً.

والحق الذي لا محيد عنه أن الوحي فيه المحكم الواضح البين بنفسه الذي هو في غنى عن التأويل والاجتهاد البشري، وفيه ما هو دون ذلك. وقد أوضح الوحي ذاته هذه الطبيعة فيه فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]. فالنص القرآني مشتمل على ثنائية المحكم والمتشابه، و: «المحكمات من آي الكتاب: ما لم يحتمل من التَّأويل غير وجه واحدٍ؛ والمتشابه منه: ما احتمل من التأويل أوجها»[١]. وقد قال الطبري كاشفاً عن استغناء بعض المحكم عن جهد التبيين: «وقد استغنى بسماعه عن بيانٍ يُبَيِّنُهُ»[٢]. ثم بيَّن أن بعض المحكم تحصل على وصف الإحكام لبيان الله تعالى أو رسوله ﷺ عن معناه، فقال: «أو يكون محكماً، وإن كان ذا وُجُوهٍ وتأويلاتٍ وتَصَرُّفٍ في معانٍ كثيرةٍ، بالدَّلالة على المعنى المراد منه إما من بيان الله تعالى ذكره عنه أو بيان رسوله ﷺ لأمته، ولن يذهب علم ذلك عن علماء الأُمَّة»[٣].

والمقصود التأكيد على بطلان ذاك التصور الذي يحيل النص القرآني كله إلى طبيعة سيّالة لا يمكن استثبات معانيها أبداً.

ولحبر هذه الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس كلمةٌ مهمةٌ جداً في بيان ما يندرج تحت لفظ التفسير، فقال في الأثر المشهور: «التفسير على أَربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا اللَّهُ»[٤].

---

(١) تفسير الطبري (٥/ ١٩٧).

(٢) تفسير الطبري (٥/ ٢٠١).

(٣) تفسير الطبري (٥/ ٢٠١).

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره (١/ ٧٠).

فلا يصح أن يصور الوحي بأنه قطعة نصيةٌ من المتشابهات لا يقبل الانضباط التفسيري، بل لا بد من استحضار أن النص المقدس منه ما هو بيّن بذاته ومنه ما يحتاج إلى اجتهاد ويحتمل الخلاف، والغفلة عن هذه الحقيقة الشرعية والمعنى العقلي الظاهر يجعل من الوحي مجرد قالب لفظي لا قيمة له ولا يوصل إلى معنى محدد، بل يمكن أن يوصل للنتيجة وضدها ويفسر بالشيء ونقيضه.

ويمكن مناقشة هذا الإشكال وبيان ما فيه من خلل في الأوجه التالية:

أولاً:

أنها تخالف المقطوع به من شأن هذا الوحي وبيانه ووضوحه، وتناقض ثناء الله على كتابه بأنه: مبين وبيان وتبيان ونور وهدى وفرقان وكتاب أحكمت آياته.

ويلزم منه جعل الحديث القرآني المتكرر عن حاكمية الشريعة وهيمنتها، والرد إلى نصوصها في حال الاختلاف، وبيان الفرق بينها وبين حكم الجاهلية؛ عبثاً لا فائدة منه، وإحالةً على معدوم، وتكليفاً بما لا يطاق.

ثانياً:

أنها دعوى لا تُقبل في كلام البشر فكيف بالوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلو تعاملنا مع كلام البشر بمثل هذا التعامل، فجعلنا التوقير لمجرد ألفاظهم، وأعطينا أنفسنا حرية النظر في تفسير كلامهم بحسب أمزجتنا وما يمكن أن نقدره من المعاني؛ لما استقامت حياة الناس. وكيف يزعم زاعم أن نصوص العلماء والفلاسفة والدساتير والأنظمة الأرضية، وكلام البشر عموماً، كلها بينة واضحة توصل إلى معانٍ، بينما كلام الله تعالى مقدس لفظاً لا يدرك معناه على القطع؟!

ثالثاً:

أن من يتعامل مع النص بهذه الطريقة لا يلتزم المنطق ذاته عند محاكمة الفكرة التي ينطلق منها، فالاختلاف الواقع في تفسير النص الديني وقع مثله في المذاهب الوضعية الحديثة، فالليبرالية مثلاً ليست شيئاً واحداً، بل ثمّ ليبراليات متعددة في الواقع، وكذا الماركسية والاشتراكية والرأسمالية والشيوعية والديمقراطية وغيرها؛ كلها ليست في الواقع شيئاً واحداً وإنما ثم تطبيقات وتنظيرات مختلفة، فهل يلتزمون مع هذا التباين والاختلاف أن تكون القداسة لألفاظ هذه المفاهيم وعباراتها، ويكون من حق كل أحد أن يفسر أي مصطلح بأي معنى يريد حتى لو اجتمعت فيه التناقضات؟

ليس القصد هنا أننا نقر بأن هذه الأفكار والتيارات هلامية لا تحمل تصورات وأصولاً كلية مشتركة، وإنما المقصد تجلية الخلل في سياسة الكيل بمكيالين عند محاكمة التشريع الإسلامي مقارنة بغيره، فيُركز على الاختلاف داخل النص الديني لإلغاء قدسية الفهم مطلقاً، وكأن بقية الأفكار تخلو من تعدد التطبيقات وتباين النظريات.

رابعاً:

أن حقيقة نفي المعنى من النص المقدس ستؤول إلى نتيجة لا يتفطن لها كثير ممن يطلق مثل هذه العبارة، وهي أنه لن يستطيع أن يرد أي قولٍ أو فعلٍ فيه غلو في الدين وهو مستند إلى النص، إذ الجواب عن سؤال الغلو يستدعي قراءة معيارية للوحي يصح من خلالها تصنيف الآخرين إلى أهل غلو وجفاء، فإذا أطلقت القول بنسبية الحق في الفهم، وزعمت انعدام مثل هذه القراءة المعيارية الثابتة، فليس لك سبيل إلى تخطئة مخالف لك في الفهم مهما كان المخالف غالياً أو جافياً، فالخوارج في القديم والحديث لهم قراءتهم للنص الديني، فهل يقول أولئك إن قراءتهم للوحي

قراءة اجتهادية مقبولة لا يصح لأحد أن يبادر إلى تخطئتهم بإطلاق أو أن ينكر عليهم؟! وهذه إشكالية معرفية تدل على قصر نظر كثير ممن يريد أن يبيح لنفسه حق تفسير القرآن بغير أدواته دون أن يتنبه أنه سيعطي هذا الحق أيضاً لمن يقف في الضفة المقابلة له تماماً.

والمقصود أن هناك دائرة من النصوص مما يستطيع الناظر فيها الجزم بمراد قائلها، فهنا يتطابق النص وفهمه، إذ الفهم هو روح النص ومعناه، وما دمنا قد جزمنا بتحصيله والوقوف عليه، فلنا أن ندعي أن الفهم هنا مقدس، إذ هو لا يعدو أن يكون معنى النص المقدس الذي أُريد لنا تحصيله وفهمه.

أما النصوص الظنية التي تحتمل أفهاماً متعددة، فهذه الأفهام تمثل فضاءً لمعنى النص، إذ الاختلاف لا يرفع حقيقة أن للنص معنى، وأن هذا المعنى مقدس، وأن أحد أطراف الخلاف في فهمه قد صادفه، شريطة أن يكون السعي في تحصيل هذا المعنى وفق منهج موضوعي ومقصد صحيح، فالشخص هنا وإن لم يقطع بصواب تفسيره للمعنى، لكنه يعتقد وجود هذا المعنى، وهو يسعى باجتهاده لإصابته، ويعتقد أنه أو غيره قد صادفه، وأن الأمة لا تخلو من مدرك له.

(٢٥) الشريعة على فهم مَنْ؟

يحال في موضوعات التنازع في القضايا المعاصرة إلى الشريعة، فهي مرجعية حاكمة للمسلمين يسلمون بها وينقادون إليها، وفي هذا السياق يأتي اعتراض شهير على هذا الأصل يقول: الشريعة على فهم من؟

ويعني هذا الاعتراض أن هناك تفسيرات مختلفة واتجاهات متباينة في فهم الشريعة، فعلى أي فهم تريدنا أن نحتكم؟

وقد يعبر بعضهم عن هذه الإشكالية بقوله: نحن أمام إسلامات متعددة، فأي إسلام نطبق؟

وبطبيعة الحال فإن هذا السؤال لا يقصد في الحقيقة إلى شق طريق البحث للوصول إلى المرجعية الحقة حتى تكون هي الحكم، وإنما يقصد للتشكيك في أصل هذه الإحالة على الشريعة، بذريعة أنك تحيلنا إلى شيء غير معروف، ويتضمن تفسيرات متباينة، فلا يمكن أن يكون هو الحكم والفيصل.

تعتمد هذه المقولة إذاً على إسقاط حجية الشيء بسبب وجود اختلافٍ فيه.

وهذا معنى فاسد مدرك بالدليل العقلي القطعي: فإن وجود الاختلاف في أي شيء لا يلغي وجوده ولا حجيته ولا مكانته، وإنما يوجب البحث عن الطريق الصحيح للتعامل مع هذا الاختلاف.

فإذا تنازع الناس في الله سبحانه وتعالى وصفاته وتباينوا إلى مدارس واتجاهات شتى، فهذا لا يعني أن الذات الإلهية لم تعد موجودة، أو أن صفاته غير معلومة، بل

يجب البحث في هذا الاختلاف عن القول الحق في ذات الله تعالى وصفاته، وهذا باتفاق المختلفين جميعاً.

وإذا تنازع الناس في أي الأديان هو الدين الحق، فلا يعني أن الأديان كلها لم تعد طريقاً موصلاً إلى الله، بل الواجب أن يسعى الشخص للبحث عن الدين الحق، وكل أصحاب دينٍ يرى وجوب هذا، فالمتنازعون متفقون على وجوب اختيار الحق في ذلك؛ لأن تغييب الحق وإزالته بسبب وجود خلافٍ فيه معنى فاسد لا تقبله العقول الصحيحة والفطرة المستقيمة.

وهذا المعنى العقلي مدرك بداهة حتى فيما يتعلق بمعيشة الناس وحياتهم: فإن الناس يختلفون في أمور كثيرة، ويتنازعون في قضايا مختلفة، والحكَم بينهم عند النزاع هو البحث عن الحجة والبرهان والدليل الموصل إلى الحق، لا تجد أحداً يستدل على وجود خلاف في أمرٍ على إلغاء اعتباره، فإذا اختلفوا في حقٍ مالي معين ذهبوا إلى القضاء ليفصل بينهم ويحدد المالك الحقيقي، ولن يفكر أحد أن اختلافهم في ملكيته دليلٌ على الشك في وجود مالكٍ حقيقي له! وقل الأمر نفسه في كل شأن حياتي يتعلق بالإنسان، كزواج أو شراء سيارة أو بناء مسكن أو اختيار جامعة أو تخصص أو غير ذلك، فإذا استشار الشخص الناس واختلفوا عليه في هذه الملفات سعى للتوصل إلى الخيار الذي يكون أقرب إلى الحق والصواب.

وهذا المعنى العقلي، الذي يسهل إدراكه هنا، يدركه أيضاً أصحاب هذه المقولة أنفسهم، فهم لا يستعملون الخلاف لإسقاط حجية الأصل إلا مع الشريعة فقط، وإلا فهم مدركون أن الخلاف موجود في الاتجاهات والمذاهب الفكرية، فلو طبقوا قاعدتهم النظرية هذه لسقط الاعتبار لكل هذه المفاهيم، ولن يبقى في أيدينا حرية ولا عدالة ولا ديمقراطية ولا حقوق إنسانٍ، ولا أي شيء آخر، لأن الخلاف واقع في هذه المفاهيم جميعاً، **لكنهم يدركون أن وقوع الخلاف لا يزيل حقيقتين قطعيتين بدهيتين:**

الحقيقة الأولى: أن ثم قدراً مشتركاً متفقاً عليه ليس محلَّ خلاف.

الحقيقة الثانية: أن الحكَم عند الخلاف إلى الحجة والدليل الموصل إلى الحق، ولا يلغي الخلافُ وجودَ الحق نفسه.

إذاً، قول القائل: (الشريعة على فهم من؟) اعتراض قائم على خاطر ضعيف لا يمكن أن يصمد أمام نظر عقلي صحيح.

يبقى السؤال المشروع في: كيفية التعامل مع الاختلاف الموجود في مفهوم الشريعة؟

فسؤال (الشريعة على فهم من؟) لا يسيغ إسقاط مرجعية الشريعة، ولا يُجوّز ترك الدعوة إلى تحكيمها، أو إلزام الجميع بها، وخضوع الناس لها.

إنما يقتضي الإجابة عن كيفية التعامل مع هذه الاختلافات للوصول إلى الحق.

وهذا سؤال مشروع، والجواب عنه ببيان أربع قواعد:

القاعدة الأولىٰ: أن أحكام الشريعة علىٰ درجات في مرتبة الجزم بها:

المرتبة الأولى: الأحكام القطعية: وهي التي دلت عليها دلائل ظاهرة بيّنة لا يشك فيها من عرفها، فإذا كان العلم بها شائعاً بين طبقات المسلمين جميعاً، فهي من المعلوم من دين الإسلام بالضرورة، كاعتقاد وجوب الصلاة، والزكاة، وتحريم الزنا، والخمر. أما إن كانت تخفى على كثير من المسلمين، ككثير من موارد الإجماع بين العلماء، فالجهل بها لا ينزع عنها وصف القطعية، لظهور أدلتها وإحكامها، ككثير من أحكام العبادات والبيوع والمواريث وغير ذلك.

المرتبة الثانية: الأحكام الظنية: وهي التي دلت عليها دلائل لكنها لم تصل إلى حد

القطع، وهذه الأحكام قد تكون محل إجماع بين العلماء، فإجماعهم يرفع مشروعية الخلاف فيها، وقد لا تكون كذلك بل مسائل خلافية، فإن كان الخلاف معتبراً فهو الداخل في الاجتهاد السائغ، وإلا كان خلافاً غير معتبر وغير سائغ.

إذا تبيّن هذا، فالدعوة إلى الشريعة يجب أن تستحضر هذه المراتب، فالخلاف واقع في بعض الدرجة الثانية فقط، وهو ما لم تقم عليه أدلة قطعية ولم يكن موضع إجماع، ولهذا فمبدأ تحكيم الشريعة هو في الحقيقة من الدرجة القطعية التي ليس فيها أي خلاف، فسؤال (على فهم من؟) يجب أن يكون واعياً أن اختلاف الأفهام في الشريعة لا يؤثر على التسليم لهذا المبدأ المحكم، إذ هو محلٌّ متفقٌ عليه، فحتى لو خفي عليه بعض الأحكام التفصيلية، أو لم يعرف الجواب عن كيفية تطبيق الشريعة في بعض القضايا؛ فيجب أن يحافظ على مبدأ تحكيم الشريعة فلا ينقضه لاحتمال سؤال لم يحسن الجواب عنه، وهذه قضية منهجية ضرورية يجب العناية بها، فلا يكون التشكيك في جزئيات معينة سبباً لنقض أصول محكمة.

القاعدة الثانية: وجود منهج موضوعي للتعامل مع الخلاف داخل الشريعة:

فوجود خلافٍ في الأحكام الشرعية لا يعني أن كل خلاف مقبول، بل ثم منهجية علمية موضوعية منضبطة يجب الانطلاق منها في النظر في أحكام الشريعة، وهذه المنهجية متفقٌ عليها وليست محل خلاف، فوجود خلافٍ لا يعني أن كل نظر مخالف معتبر شرعاً، بل لا بد من سلوك المنهج المعتبر في النظر وتوليد الأقوال، وهو منهج الاجتهاد الشرعي القائم على العلم بالكتاب والسنة، ومعرفة الواقع، ومعرفة مقاصد الشريعة ومآلات تطبيق الأحكام. فأي فهم لا يسير على منهج موضوعي لا يعتد بخلافه لمجرد أنه قد خالف.

القاعدة الثالثة: أن الخطأ في الاجتهاد يُحتمل مع التسليم بالأصل الشرعي:

إذا تبيّن وجود مراتب في أحكام الشريعة، ووجود منهج شرعي في النظر للأحكام، فإن هذا يقتضي وقوع أخطاء في الخلاف، وهذا الخطأ قد يكون سائغاً في مرتبة الأحكام الاجتهادية التي ليس فيها نص ظاهر لا معارض له، وقد يكون غير سائغ في الأحكام القطعية والمتفق عليها، والحكم على الخلاف بأنه غير سائغ لا يعني تفسيق المخالف ولا تأثيمه، وإنما هو حكمٌ على المسألة بحسب دلائلها، وأما من اجتهد وبذل غاية وسعه فأخطأ فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

بل حتى لو تجاوز الخطأ هذا الحد، فوقع الشخص في مخالفةٍ لقطعي، أو لم يكن معذوراً؛ فإن هذا تقصير منه، ويحاسب عليه بقدر ما فرط، لكنه على كل حال أحسن حالاً بكثير ممن نقض الأصل الشرعي بالكلية، وهذا يؤكد خطورة التفريط في الأصل بسبب وجود خلاف، وأن يتفطن المسلم من خطورة التهوين في أصل التحاكم إلى الشريعة، والرجوع إليها بسبب وجود اختلافٍ في بعض أحكامها.

القاعدة الرابعة: أن تحكيم الشريعة علىٰ الواقع يحتمل مساحة أكبر من الاجتهاد:

فتطبيق الشريعة في واقع معين يفرض مراعاة مؤثرات جديدة تتعلق بالقدرة والإمكان، والمصالح والمفاسد المترتبة، وتغير الأعراف وغيرها.. وهذه عوامل مؤثرة في تحكيم الشريعة، وهي توسع من مساحة الاجتهاد المتعلق بهذا الواقع، إذ عمل الفقيه هنا مركب من مسألتين: نظر في الأدلة الشرعية لاستنباط الحكم الشرعي، وهي مساحة قد يقع فيها بعض الخلاف؛ وتنزيل للحكم الشرعي المستنبط على الواقع، وهي مساحة أخرى قد يقع فيها الخلاف أيضاً، وهو ما يفسر توسع دائرة

الخلاف عند تنزيل الأحكام على الواقع، إذ نحن أمام مساحتين يمكن أن يقع فيهما الخلاف.

والمهم هو إدراك أن اتساع الخلاف هنا يجب أن لا يمس أصل الرجوع إلى الشريعة أو يطعن فيه، فإذا وجد الشخص خلافاً متبايناً في هذه المنطقة فلا يجوز أن يهون بسببه من أصل الرجوع إلى الشريعة؛ لأن الخلاف في تحكيم الشريعة في واقعٍ معين هو درجة أخرى من الرجوع إلى الشريعة، فخلافهم في تطبيق الشريعة في واقعٍ معين لا يعني اختلافهم في أصل تحكيم الشريعة، وبناءً عليه فكون الشريعة حاكمة على الواقع ليس محل خلاف، وإنما الخلاف في شروط الواقع وطبيعته، وتنزيل ما يناسبه من أحكام شرعية، وهو يحتمل مساحة كبيرة للاجتهاد السائغ.

والخلاصة أن مقولة (على شريعة من؟) ذات أثر سلبي في التهوين من مرجعية الشريعة في نفوس بعض الناس، فهو مسلم ويرى أن الشريعة حاكمة ولا يحمل في قلبه رفضاً لها، لكنه يجد الاختلاف مشكلاً عليه، فقد يكون هذا سبباً لعدم الاعتداد بمرجعية الشريعة عملياً ولو كان يؤمن بها نظرياً، وهذا مدخل خطر يؤثر في فكر المسلم وقلبه، والواجب أن يكون واعياً بهذا، فوجود اختلاف في شيء لا يلغي حجيته، فالشريعة حجة ولو وقع خلاف فيها، إذ الخلاف ليس واقعاً في كل الشريعة وإنما في بعض أحكامها، وهذا الخلاف محكوم بمنهج علمي في النظر في كيفية التعامل معه. ولو جهل المسلم كل هذا واكتفى بالتسليم بأصل حاكمية الشرع ولو خفيت عليه التفصيلات، فهو متمسك بأصل لا يجوز أن يُنقض بسبب تشكيك في جزئيات لا يحسن المسلم الجواب عنها.

(٢٦) الشريعة لم تأتِ بنظام سياسي محدد

تُمثّل هذه المقولة مقدِّمة يتوهم أصحابها أنها مسلَّمة ولا تستدعي كبير نظرٍ أو تأمل، وينطلق بعدها في ترتيب عدد من النتائج، وقبل الخوض في مناقشة أي نتيجة من نتائج هذه المقولة، من المهم أن نحرر المقصود من هذه الكلمة (نظام سياسي محدد)، إذ هي تتسم بقدر من الإجمال يستدعي أن تعالج بقدر من التفصيل.

فالنظام السياسي المحدد يحتمل أحد معنيَين:

المعنى الأول: الجوانب التفصيلية في كيفية إدارة شؤون الدولة، وتوزيع المهام والصلاحيات، وما يحقق المصالح المعيشية للناس في أي نظام سياسي معاصر، وما تقتضيه طبيعة العصر من التعامل مع مستجدات كثيرة وأدوات حديثة لم تكن موجودة من قبل، فيقصد القائل بهذا أن الشريعة لم توجب علينا أموراً تفصيلية في هذه القضايا الإجرائية يلزمنا التقيد بها، كما أنها قد تركت هذا كله لأصل الإباحة والعفو، ويمكن أن نسمي هذا المعنى بالدائرة المفوضة من السياسة الشرعية، بمعنى المجال السياسي الذي فوضت الشريعةُ الناسَ لوضع ما يحقق المصلحة من أنظمة وتشريعات.

وهذا المعنى صحيح، فالسياسة الموافقة للشريعة ليست هي السياسة التي جاءت الشريعة بالنص عليها، بل كلُّ سياسة تحقق مصالح الناس وتدفع عنهم المفاسد هي سياسة شرعية وإن لم يُنص عليها في الشرع ما دام أنها لم تخالف الشريعة.

المعنى الثاني: أن الشريعة لم تأت بشيء على مستوى القوانين والأحكام التشريعية في الجانب السياسي، فلا تتعلق أحكام الشريعة وحدودها ومقاصدها

بالنظام السياسي، ولا يلزمنا السعي إلى التفتيش في نصوص الشريعة عن شيء يتعلق بهذا الفضاء.

وهذا غلط ظاهر، فأحكام الشريعة شاملة لكل شؤون الحياة، وليست قاصرة على تنظيم شأن المسلم في علاقته بربه فقط، حتى يقال إنها لم تأت بشيء يتعلق بالنظام السياسي، بل الشريعة نظامٌ يصوغ علاقة المسلم بربه، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بالآخرين، وعلاقته بكل شيء حوله، كما يصوغ المجتمع المسلم، ويحدد واجباته، ومحرماته.

فالشريعة راعت في كل مجال طبيعته وما يحقق مصلحته، فالجانب السياسي لكونه يتضمن مجالاً واسعاً للمتغيرات ويتأثر بالظروف الطارئة ويتغير بتغيرات الزمان والمكان وتزاحم المصالح والمفاسد، وسَّعت له الشريعة في جانب الإباحة فأصبحت هي المساحة الأعظم في هذا الباب، فكل تصرف سياسي لا يخالف الشريعة هو تصرف شرعي ما دام محققاً للمصلحة، غير أن هذا لا يعني أن الشريعة لا تفرض في الجانب السياسي أي أحكام أو حدود، بل في الشريعة جملة من الأحكام والتشريعات المتعلقة بالنظام السياسي يجب الالتزام بها كما يجب على المسلم أن يلتزم بأحكام الإسلام في عباداته ومعاملاته وأنكحته وغيرها، ولا فرق بين باب وباب في وجوب الالتزام بالشرع وضرورته.

فهذا اللون من السياسة الشرعية هو من قبيل السياسة المنصوصة، وهي ما جاء في الإسلام نفسه من أحكام وتشريعات تنظم الحياة السياسية، ودائرة السياسة المنصوصة هي التي تتكامل مع دائرة السياسة المفوضة لتشكل لنا ما يعرف بالسياسة الشرعية.

وبهذا يتضح أن القول بأنه لا وجود في الإسلام لأي تشريعات تتصل بالنظام السياسي هو تعبير عن العلمانية لكن بلفظ جديد، ودخول لها من مسلك آخر،

فالعلمانية تعني عزل الدين عن التأثير في القوانين والنظم حتى يبقى علاقةً فرديةً لا شأن له بالنظام العام، وحين تحكم على النظام السياسي كله بأن الشريعة لم تأت فيه بشيء، وإنما الأمر كله راجع إلى اجتهاد البشر؛ فهذا مبني على فلسفة العلمانية في إقصاء الدين عن المرجعية والتأثير في النظم، فبدلاً من التعبير عن رفض الشريعة بشكل مباشر وصريح كما هو الواقع في الخطابات العلمانية المباشرة، يتم الالتفاف عليها بمثل هذه الطريقة.

ومثل هذا الخطاب ينم عن مكابرة لجملة من الحقائق المتعلقة بواقع دين الإسلام، فالأحكام الشرعية المتعلقة بأنظمة الدولة كثيرة جداً، وهي تتضمن واجباتٍ وحدوداً ومحرماتٍ يلزم التقيد بها، ويمنع من تجاوزها، ويلزم أي نظام سياسي يتخذ الإسلام مرجعية أن يحافظ عليها، فمن أطلق القول بأن الإسلام لا يشتمل على نظام سياسي محدد وهو يقصد الجانب الإجرائي، فهو مصيب في المعنى وإن كان لفظه موهماً، وأما الاستمرار بنفي صلة الشريعة بالسياسة مع ظهور مثل هذه الأحكام الشرعية التفصيلية المتعلقة بهذا الفضاء، فهو من العناد في إخفاء الحقائق، فالأحكام الشرعية فيها بيّنة، وليس أمام المسلم معها إلا أن يقول ما أمره الله به: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْـمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور: ٥١]، ﴿وَمَا كَانَ لِـمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْـخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

ويجب أن يكون المسلم المعاصر واعياً من تسلل المفاهيم العلمانية وتسربها عبر أوعية جديدة، فالعلمانية فكرة مركزية صلبة يمكن أن تتسلل عبر صيغ كثيرة، فوعي المسلم بجوهر الفكرة العلمانية يقوي في نفسه ضمانة الكشف عنها مهما تغير لبوسها.

تأتي هنا مقولة مساندة تقول: إن الشريعة لم تأت في النظام السياسي إلا بمبادئ وقواعد كلية عامة، كالعدل والشورى ونحو هذه القيم العليا، وأما بقية الأحكام فهي مصلحية تراعي تغير الزمان والمكان، وطبيعة الاختلاف الكبير بين العصور الذي يفرض اجتهاداً مصلحياً كبيراً.

ولا شك في ضرورة الاجتهاد المصلحي، ولا منازعة في حضوره البارز في الشريعة، لكن لا يصح أن يكون مثل هذا التقرير ذريعة لهدر الأحكام والتشريعات التفصيلية التي فرضتها الشريعة، فالعناية بأهمية المصلحة مقرر سلفاً في الشريعة، ومتفق عليه في النظر الفقهي، فليس ثم جديد في الإتيان بها في مثل هذا السياق إلا التزهيد في الأحكام التفصيلية.

ومتى دققت النظر في الموقف من القيم العامة كالعدل والحرية والشورى ونحوها، وجدت موقفاً إيجابياً مشتركاً منها في مستواها الكلي، فليس موضع الخلاف بين الإسلام والعلمانية في الاعتراف الجملي بهذه القيم في مستواها الكلي، وإنما أزمة العلمانية مع الإسلام في التفاصيل الداخلية لتلك القيم الكلية، ومدى إلزامية الأحكام الجزئية على المستوى التشريعي والقانوني، وهل هذه التشريعات ملزمة للسياسي، أم هي أحكام تاريخية مربوطة بظروفها المكانية والزمانية، أو مرتهنة بالمصلحة تتحرك وفقها بحسب ما يراه السياسي؟

فالعلمانية تنازع في كثير من تفاصيل تلك القيم وتمثلاتها الواقعية، وهي تدعو أيضاً إلى ضرورة رفع الصفة الإلزامية التشريعية عن الأحكام القرآنية والنبوية، وهو ما يمثل التمظهر الفعلي لمفهوم فصل الدين عن الدولة، بخلاف الإسلام الذي يقدم جملةً من التفسيرات التفصيلية لتلك القيم، ويبيّن كثيراً من المضامين الداخلية لحقيقة العدل، وحدود الحرية، مع إيجاب هيمنة الأحكام الشرعية على النظام السياسي، وأن

هذه الأحكام لها صفة الإلزامية التي يجب على الدولة رعايتها والإلزام بها في الواقع، فما ورد به النص من شأن السياسة هو في دائرة الملزم شرعاً، وما لم يرد به النص فهو مجال اجتهاد السياسي المرهون بالمصلحة المعتبرة، فالتصرف على الرعية منوط بالمصلحة.

والحقيقة أن المبادئ القيمية الكلية ليست مجرد شعارات فارغة من المضامين الداخلية، فالمبادئ لا يمكن أن تنفك عن التشريعات التفصيلية المحددة لها، فالعدل مبدأ كلي يتفق الجميع عليه، لكن الشريعة جاءت بتفصيلات كثيرة تحدد ماهية العدل في الإسلام وتوضح تميز الإسلام فيه. وكل أمة وحضارة ودين لها تفصيلات تشرح هذه المبادئ الكلية، وهذه التفصيلات هي التي تميز فكرهم ودينهم وثقافتهم، فليس هناك أحد يقول: أنا متمسك بالأصول الكلية فقط من دون أي محددات جزئية لها.

فالعدل في الإسلام يقتضي تفضيل الذكر على الأنثى في بعض الصور في الميراث، بينما يعد هذا التفضيل في الثقافة العلمانية المعاصرة ظلماً وجوراً على المرأة، وحفظ دين الناس بمنع التعدي على حرمات الله هو من العدل والرحمة في المفهوم الشرعي، لكنه ظلم وعدوان عند غيرهم. والمسلم في حكم الله لا خيار له أمام حكم الله القطعي، لكن هذا يمثل لوناً من الاستبداد والطغيان في ضوء الحرية الليبرالية.. وهكذا ستجد أن كل ثقافة تصوغ هذه القيم الكلية وفق مرجعيتها.

فحين يقول مسلم: أنا سألتزم بالعدل والشورى والحرية من دون أن يعتد بتفصيلات الأحكام الشرعية، فهو لم يلتزم في الحقيقة من الإسلام إلا ببعض الشعارات التي ليست محلاً للمنازعة أصلاً، ولا تمثل امتياز التصور الإسلامي.

ولهذا، فحقيقة من يقول نحن متمسكون بالمبادئ إنما يتجلى في مدى الاستمساك بتفصيلات محددة وشارحة لهذه المبادئ، فلا وجود لشيء اسمه (الحرية) هكذا من

دون أي تحديد وفلسفة. إن حقيقة حال الكثير من هؤلاء أنه ملتزم بالحرية، لكن وفق مرجعيتها الليبرالية، ويظن أن الإسلام لم يأت إلا بالحرية كأصل كلي عام، ثم يصب في داخل الوعاء الإسلامي ما شاء من مفاهيم ليبرالية!

والخلاصة أنه لا وجود لمبادئ كلية بلا تشريعات مفصلة، فإما أن يلتزم المسلم بما جاء في أحكام الشريعة، أو أنه سيضطر لأن يلفق بين تشريعات يتوهم أنها تحفظ له استمساكه بتلك الكليات لكن من مرجعيات مختلفة.

سيقال: لكن ثم مساحة واسعة للاجتهاد والخلاف المعتبر في التفصيلات المتعلقة بهذه المبادئ، كما أن هناك مساحة متعلقة بالإباحة في أجزاء أخرى.

وهنا نقول: لسنا ننكر هذا، لكن حديثنا كان متوجهاً لمن يكتفي بالدعوة إلى المبادئ الكلية ثم يزهِّد بعد ذلك في التشريعات والجزئيات، أما من يسلِّم بالكليات والجزئيات جميعاً فيلتزم بالقدر المحكم بها، ويعالج مساحة الظنيات بالأدوات الشرعية لترجيح ما يعتقد أنه التمثل الأقرب لتلك الكليات، فليس هذا الرد متعلقاً به.

سيقال هنا: ألا يعدُّ مثل هذا تسييساً للدين؟

وهنا يجب أن نتذكر أن المصطلحات من حيث هي لا ينبغي أن تثير في نفس المسلم خوفاً أو فزعاً، فتسييس الدين إن كان يقصد به استغلال الدين أو بعض أحكامه لتحقيق مصالح ضيقة لشخصٍ أو جماعة، فهو أمر مذموم بداهةً، بل هو مناقض لأحكام الشريعة ومقاصدها، وينال صاحبه من العيب والنقص بقدر ما ارتكب، غير أن هذا الانحراف ليس خاصاً بالدين، فكل قيمة جميلة يمكن أن توظف بشكل سيئ، أو تسيس من الأطراف كافة.

وأما إن كان المقصود بتسييس الدين لمز المطالب بتحكيم الشريعة، والالتزام بأحكامها في أي شأن عام، فهذا اللمز يتضمن غلطين:

الغلط الأول: الظلم والبغي على المخالفين، بالطعن فيهم بغير موجب للطعن، بل بأمر ينبغي أن يكون موضعاً للثناء والمدح.

الغلط الثاني: تسمية تطبيق الإسلام بأنه تسييس له، وهذا يُظهر أن صاحب هذا الإطلاق يعتقد بأن الإسلام لا علاقة له في الأصل بالسياسة، فأي تطبيق له في الجانب السياسي هو استخدامٌ له في المكان الخطأ، وهذا كما ترى تأثرٌ واضح بالمرجعية العلمانية في تحييد الدين عن النظام السياسي وإقصائه عن الشأن العام.

ويشبه هذا حديث بعضهم عن (الإسلام السياسي)، فهذا المصطلح إن كان المقصود به حديثاً عن أشخاص أو جماعات معينة، فيمكن أن يسميهم بأسمائهم وينتقدهم بالعدل والإنصاف، دون استعمال لأي لفظٍ يوهم وجود نسخٍ متعددةٍ من الإسلام، وأن إحداها يقحم الدين في الشأن السياسي، فهذه تسمية مضلِّلة أو فاسدة، وهي متسربة من اللسان العلماني، لأن الإسلام في نظره علاقة دينية بين العبد وربه لا شأن له، ولا يصح أن يكون له شأن في تنظيم حياة الناس ومعاشهم، فأي أحكام تخالف مزاجهم العلماني يسمونه (إسلاماً سياسياً)، بمعنى أنه ليس هو الإسلام الحقيقي الذي يقتصر على جوانب العبادات كما هو تصور العلمانية للدين.

(٢٧) العَلْمانية هي الحل

تظهر هذه العبارة حيناً وتخفت في حينٍ آخر بحسب حالة النفور المجتمعية من العلمانية، فإذا ارتفعت حدة النفور في مجتمعٍ معين لانتشار الوعي بحقيقة الفكرة العلمانية وما فيها من رفض للدين وعداء له، انسحبت هذه العبارة من المشهد وضعف تداولها، فإذا خفّت حدة النفور المجتمعي طفت هذه المقولة إلى السطح.

وانسحابها من فضاء التداول العام بسبب تديّن المجتمع ورفضه لها، لا يعني انعدام حضورها بالكلية في هذا الفضاء، لكن هذه المقولة تتفتت لتظهر في صورة مقولات أخرى تحمل ذات الدلالة، لكن بعبارات مواربة، وأقل مكاشفة، تسعى إلى تقديم مفاهيم العلمانية كطوق نجاة للمجتمعات المسلمة وإن لم تنص صراحة على لفظة العلمانية.

وإذا فحصنا بدقة هذه المقولة وتساءلنا: العلمانية حل لأي شيء؟ فبالإمكان أن نستخرج إجابات عدة تشكل كل إجابة مقولة خاصة تحتاج إلى معالجة:

المقولة الاولىٰ: العلمانية حل للخلاص من الاستبداد والطغيان

ما من شك في أن النفوس السوية تبغض الاستبداد والطغيان، فمن الذي يريد أن يعيش في ظل الاستبداد والطغيان والفساد؟ فهذا أمر فطري يتفق الجميع عليه، والكل ينشد مجتمعاً تسوده العدالة وحفظ الحقوق والحريات، ولا يقع فيه ظلم أو طغيان أو تعدٍّ. وهكذا تأتي هذه المقولة هنا لتلعب على وتر هذه العاطفة الجياشة في محبة الحقوق والعدالة والحرية، سعياً لتمرير فكرة العلمانية، فهي بحسب هذه الدعوى الحل والطريق الموصل إلى هذه الجنة المنشودة.

لكن السؤال الصعب والذي يستدعي جواباً: **ما علاقة العلمانية في التخلص من هذا النظام الاستبدادي الطغياني؟**

وهنا ينكشف إشكال هذا الاختزال والتسطيح، وتأتي الإجابات المتعثرة التي لا تستند إلى جواب علمي موضوعي صحيح، لتضعف قيمة هذه المقولة بالكامل، فالعدالة والحرية والكرامة لا تتحقق بمجرد رفع شعاراتٍ وتنميق كلماتٍ، بل هي تتطلب نظاماً متكاملاً وثقافة عامة ومؤسسات قوية.. وهذا يتجاوز بسنوات ضوئية التفكير الساذج بأن العلمانية هي الحل أو ليست هي الحل، فالحقيقة أن هذا من قبيل الترف الفكري الذي يبتعد عن البحث في الأسباب الحقيقية لعلاج المشكلة إلى فتح مشكلة جديدة لا علاقة لها بأي علاج!

سيقال هنا: وماذا عن النظام العلماني في العالم الغربي الذي قدم نموذجاً قوياً لحفظ الحقوق والحريات لأوطانهم؟

والجواب بعيداً عن مناقشة تفاصيل ما يندرج في مفهوم الحرية وحفظ الحقوق، وهل هي مقبولة في التصور الشرعي أم لا. نجاح تجربةٍ علمانيةٍ معينة في مكان أو زمان معين لا يعني أن العلمانية هي الحل السحري للنجاح في كل زمان ومكان؛ فالعلمانية في الثقافة الغربية مرتبطة بتجربة تاريخية طويلة مليئة بالعلاقات المتشابكة بين عقائدهم الدينية وحكوماتهم الدنيوية، وتمخضت هذه التجربة المرهقة هذا الخيار، فأنشؤوا بناءً عليه مؤسساتهم، وشكلوا أنظمتهم، وعززوا ثقافتهم، فهو خيار له خصوصيته، ونجاح العلمانية في سياق معين في تحقيق بعض مظاهر العدل والحرية لا يعني أنها ستنجح في كل سياق، وكما وُجدت أنظمة علمانية لديها قدر عالٍ من المحافظة على الحقوق والحريات، فلقد وجد في المقابل من الأنظمة العلمانية من سحق الإنسان، ودمر المجتمعات، وأنهك الحقوق، فالتفكير في حفظ الحقوق من بوابة العلمانية سذاجة في الوعي الفكري والتاريخي.

وبناءً على ذلك، فاستنساخ هذا الخيار وتعميمه على جميع الناس هو من قبيل الكسل الفكري الذي يتعطل فيه عقل الإنسان فلا يكاد يفكر بغير منظار الآخرين، بل هو يعبر عن انكسار نفسي تتهشم فيه المناعة الذاتية للشخص فلا يظن أن هناك طريقاً للنهوض إلا بتقليد خطى الآخرين.

فإذا ما فككنا بُنى العلمانية ونظرنا فيها، وفيما ولّدته في الواقع من مظاهر أودت بنزع القداسة عن كل شيء، وأفضت إلى سلخ مختلف الجوانب الحياتية من القيم والأخلاق، وأدت إلى تسليع الإنسان وجعله مجرد أداة استهلاكية، وغير ذلك من مشكلات؛ علمنا مدى سذاجة التعلق بمثل هذه الشعارات لتقديم حلولٍ لتعقيدات الواقع.

إذاً، الخلاص من الاستبداد والطغيان، والبحث عن الحقوق والحريات، دافع مهم ومحفز ضروري، لكن توهم أن العلمانية هي الحل وهم كبير، وهو مجرد حالة نفسية تسكن المتأثرين بالعلمانية لأنهم يرغبون في العلمانية!

المقولة الثانية: العلمانية حل للخلافات العقدية والدينية

وهنا يأتي الحديث عن الخلافات العقدية الكبرى بين الناس، فيسترسل صاحب هذه المقولة متحدثاً عن حجم الاختلافات بين الأديان، شارحاً طبيعة الاختلافات الواقعة داخل كل دين، وحاكياً ما في الواقع من مذاهب متناحرة، وما يقع بينها من تكفير وقتال واحتراب، وكله بسبب الاختلاف في الدين والمعتقد، وهو ما يمكن تلمّسه من خلال التاريخ وفي معطيات الواقع، فالحل هو في العلمانية التي تُحيّد هذه الأفكار جميعاً فلا يكون لها أي أثر سلبي في واقع الناس وتفاعلهم مع بعضهم.

ولا شك في أن الاختلاف في الدين والعقائد أحد مسببات وقوع الخصومات الشديدة بين الناس، وقد تقع بسببها مظالم وانتهاكات حقيقية، وقد ارتضت الثقافة الغربية أن تأخذ العلمانية مسلكاً لحل هذه الخلافات، نظراً لطبيعة التجربة التاريخية للدين عندهم، حيث ضعف مفهوم الدين، وكثرت الخصومات فيه، وجرى تحريفه، فكان لا بد من نظام آخر بديل.

المشكلة هي في تعدية هذه التجربة إلى التاريخ الإسلامي، فهي تعدية تعبر عن غلط كبير، وقصور فاضح في إدراك حجم الفروقات بين سياق حضاري معين وسياق حضاري آخر مباين له؛ فالهيمنة في التاريخ الإسلامي كانت لحكم الشريعة طيلة ثلاثة عشر قرناً، تعاقبت فيها دول في أمصار مختلفة وأزمنة متباينة، ولم يفكر أحد طيلة هذه القرون بأن المشكلة في الدين نفسه، وإنما أرجعت أسباب الظلم والخصومات لأمور أخرى، أما الدين فكان محل اتفاق بين الجميع وإن اختلفوا في بعض تطبيقاته وأحكامه، فالحقيقة أن العودة إلى الدين هي الضمان للحقوق وللفصل بين الخصومات ولقطع النزاعات، وأما إلغاؤه فسيفتح المزيد من الخصومات.

فالإسلام هو الدين الضامن لإقامة العدل بين الناس، فالمُطَالب بمحاصرته بالفكرة العلمانية، وإلغاء سلطانه في الفضاء العام، أو المجال السياسي، هو في الحقيقة قآئلٌ بلسان الحال والمقال أن الإسلام ليس هو الدين الحق، وأن تحكيمه وتطبيقه لا يمثل الهداية المرجوة للبشر، وأنه لا يشتمل على ضمانات العدل المطلوبة. ولن نعجب من جريان مثل هذا الكلام على لسان كافر بهذا الدين، فهذا أمر متصور وهو يوجب مباحثة هذا الكافر في صحة دين الإسلام وبيان ما يشتمل عليه من محاسن وفضائل، إنما العجب من مُسْلِم يعتقد صحة هذا الدين ثم يستبطن مثل هذا التقرير، حيث إن الاعتراف بصحة الإسلام وأنه من عند الله يوجب على صاحبه أن يعتقد أن تمام الهداية والعدل لا يكون إلا في تحقيقه وتحكيمه.

إن حقيقة هذه الدعوى تقوم على فكرة ساذجة، هي أنه وبسبب وجود خلافٍ بين المسلمين في بعض جزئيات الحكم الإسلامي، فالحل هو في إبعاد الإسلام عنكم بالكلية، وفرض نظام مخالف لدينكم، لا ترضون به، ولا تعتقدون صحته، فتكرهون عليه بالقوة، لأنه هو الحل.

والحقيقة أن هذا لا يتضمن أي حل صحيح، ففرض قوانين العلمانية على الناس بالحديد والنار، وتحييد الشريعة بالقوة، لا يعني أنك قدمت حلاً، وإنما حكمت الناس بالقوة، والقوة يمكن أن تحكم بالعلمانية أو بأي نظام آخر، ولا يعني هذا أنها قدمت الحل، فحقيقة الحل العلماني هي دعم التغيير القسري والإبعاد الجبري لحكم الشريعة، ثم إقناع الناس بعد ذلك بأن هذا هو الحل، لأنكم - بسبب سلطة القوة - لا تملكون حلاً غيره، وأي حل آخر هو مرفوض بمنطق القوة لا بقوة المنطق!

وثمّ معنى مركزي يجب أن يكون حاضراً في ذهن القارئ هنا، وهو أن النظم السياسية لا تنشأ في الواقع بناءً على اقتناع جميع الناس بها، فيتشكل النظام بطريقة تكون مقنعة للجميع، فهذا تصور مثالي لا وجود له في واقع البشر، فالنظم تفرض نفسها ثم تجتهد في إقناع الناس بعدالة قضيتها وحسن نظامها، وهي مدركة أنها مهما بلغت غاية الكمال في الإقناع وفي تحقيق العدل فإن ثم شريحة من الناس لن تكون راضية عن هذا النظام، لكن هذا لن يحول دون قيام النظام.

نقول هذا لنقرر أننا حين نقرر مشروعية حاكمية الشريعة فإننا ندرك أنه لا يمكن إقناع جميع من سيُحكم بالإسلام بهذا النظام، خاصة حين يكون غير مؤمن به، فليس بخافٍ أن غير المسلم يفضل أن يُحكم بدينه، لكن هذا المعنى لا يصح أن يكون سبباً لأن نلغي حكم الإسلام الذي نؤمن به، ونحرم المسلمين من الخضوع لشريعة ربهم، ونعطل بلدانهم من النظام الذي كان يحكمهم طيلة قرون. لا يمكن أن نلغي هذا كله

لمجرد البحث عن إقناع جميع الناس بهذا الخيار، فهذا لا يمكن أن يتحقق، فهو لم يتحقق لأي نظام ولن يتحقق، وإنما الواجب أن يكون البرهان جلياً على أن هذا النظام سيضمن العدل للجميع، لا أن يقتنع الجميع بأنه أحسن لهم من غيره.

وهذه سمة كل نظام، فالنظام الليبرالي يعرف أن ثم شرائح متباينة ترفض هذا الخيار، لكنه لم يتوقف عن الاقتناع بأحقيته في الحكم، ولم يذهب للبحث عن خيارات جديدة بديلة عنه تكون أفضل لجميع الناس، وإنما يسعى من خلال التطبيق لأن يثبت أنه هو الخيار الأفضل.

إذا استحضرت هذا أدركت سذاجة التفكير بجلب العلمانية لأجل وجود فئة معينة من الناس لن ترضى بحكم الشريعة، والظريف هنا أن إرضاء هذه الفئة القليلة يستلزم فرض نظام لا يقبل به الأكثر!

المقولة الثالثة: العلمانية حل لفهمٍ أفضل للدين

فالعلمانية في نظر صاحب هذه المقولة لا تحمل في طياتها عداءً للدين، ولا تحمل أي مخالفة له، بل هي تقدم العلمانية كسبيل أمثل لفهم صحيح وعقلاني للدين في مقابل الأفهام الضيقة والتفسيرات المتشددة له.

فالعلمانية تعيد الدين إلى وضعه الطبيعي في كونه علاقة بين العبد وربه، علاقة روحانية صادقة لا يحكمها أي قيد خارجي أو إكراه، فهذا المفهوم العلماني للدين هو في نظرهم المفهوم الصحيح للدين.

وهو في الحقيقة فهمٌ للدين في ضوء معيار أجنبي عنه، وليس فهماً للدين كما هو في نفسه، فالعلماني لا يفهم الدين وفق مبادئ الدين وأصوله وأحكامه، وإنما يفرض أصول العلمانية على الدين، فيكون الدين مقيداً بحسب المرجعية العلمانية وأدوات

الفهم المتعلقة بها، وبطلان مثل هذا الكلام لا يتطلب الكثير من النقاش ممن عرف حقيقة الدين وطبيعته، إذ كل مسلم يعرف خطأ هذه الرؤية للدين بداهة، فالإسلام الذي يدينون به، وكتاب ربهم الذي يقرؤونه كل يوم، وسنة نبيهم ﷺ التي يعرفونها؛ مخالفة تماماً لهذه الصورة، فلا يمكن لمسلمٍ صحيح الإيمان أن يقبل مثل هذا الكلام ولا أن يصدقه، فهو يدرك أن الإسلام ليس مجرد علاقة محدودة في دائرة ضيقة يتصل فيها العبد بربه، فهذه العلاقة جزء من الدين لكنها ليست الدين كله، كما أنه يدرك أيضاً أن الإسلام ليس مقيداً بحدود معينة لا تتجاوز الحرية الفردية للشخص في مقابل حريات مضادة لغيره، بل هو يتمدد في الواقع بما هو أوسع من هذا ليكون هو الحاكم المهيمن في حياة الناس في مختلف التفاصيل.

إذاً، الفهم الصحيح للدين عند العلمانية هو أنهم يأخذون الدين ويفسرونه وفق الحدود العلمانية بلا نظرٍ في الدين ولا نصوصه ولا أصوله ولا تطبيقاته ولا أي شيء آخر، ثم علينا بعد ذلك أن نقبل منهم هذا التفسير ونشكرهم عليه ونقلدهم فيه، لأن هذا هو منطق العقل وحرية التفكير!

المقولة الرابعة: العلمانية حل لعدم توظيف الدين في الخصومات السياسية

وتحت هذه المقولة تحشد القصص والأخبار - الصحيحة والمكذوبة - لبيان صور توظيف الدين في السياسة، سواءً في هذا العصر أو في التاريخ الإسلامي المتقدم، أو في تواريخ الثقافات والشعوب الأخرى، لتلعب على وتر العاطفة النافرة من توظيف الدين لتقبل بالعلمانية.

وحين يُحيّد العاقل عاطفته ويفكر في هذه المقولة بشكل موضوعي صحيح، فإن واقع التوظيفات السياسية للدين لا يفضي إلى مثل هذه النتيجة العلمانية الغريبة بوجوب تعطيل الدين من الفضاء السياسي، إذ كل المعاني الجميلة وغير الجميلة

يمكن أن توظف، فالحرية والديمقراطية والإنسانية والحقوق والأمن والعدل والوطنية والقومية وغيرها، كلُّها وظِّفت سياسياً، وارتكب باسمها جرائم وفظاعات كثيرة، وجرى انتهاك عظيم لحقوق الإنسان ممن كان يتمسح بها، فلماذا لا يطالب بإلغائها جميعاً حتى لا توظف؟!

لا أحد يقول هذا، الدين فقط هو الذي يمارس معه هذه الطريقة الهزيلة في التفكير، بأن وجود من يستغل الدين يعني أن نلغي الدين، وكأن الواجب أن يكون حكم الدين حكماً من عند رب العالمين لا سهو فيه ولا خطأ ولا ظلم مثقال ذرة، أو نلغي حكم الدين من الوجود بالكلية، ولا شك في أن هذا تفكير موغل في التطرف.

من يريد تصحيح هذا الشأن فالحل هو في وضع الضمانات التي تحول دون توظيف الدين خطأ، أو استغلاله في ارتكاب ما يخالفه.. هذه الضمانات من مؤسسات وأدوات وثقافة عميقة هي التي يجب أن تستحدث في الواقع وأن تعمق في وعي الناس وحسهم لتمنع أي شخص أو جماعة أو نظام من استغلال الدين لتوظيف انحرافاته، وأما إلغاء الدين بالكلية لمنع الاستغلال فهو غلط في التفكير، وهو في الوقت نفسه خيار غير عملي؛ لأن الناس لن يتركوا الدين لمجرد أنك قد تركته، بل سيبقى من يطالب بتطبيق الدين بصدق، ومن يريد توظيفه بالباطل كذلك، ولن يكون لمثل هذه الطريقة أي ثمرة عملية سوى العبث بدين صاحبها ورميه في أتون الشبهات.

إذاً، فالعلمانية ليست حلاً لشيء، بل هي استنساخ بليد لمشكلة ثقافية في التاريخ الغربي، ولطبيعة علاقاتهم مع دينهم المحرّف، جرى نقلها بكسل فكري إلى عالمنا الإسلامي، لتفسد تصورات الناس بلا ثمرة حقيقية في حفظ حقوق الناس، ولا تطبيق العدل بينهم، بل هي في الحقيقة أكبر عائق أمام أي دعوة حقيقية للعدل والحقوق.

(٢٨) الفكر لا يواجَه إلا بالفكر

يطلق كثير من الناس هذه المقولة وهم يقصدون بها معنى صحيحاً، هو ضرورة مناقشة الأفكار ونقدها، وبيان ما فيها من ضعفٍ وقوة، والرد عليها بفكرة أقوى منها، فهو يقول: لا بد من أن تُقدَّم الرؤية الصحيحة، وتُعرض الحجج والبراهين المؤيدة لها، حتى تُنقض الأفكار المنحرفة، وبهذه الطريقة يقع التأثير الإيجابي على تصورات الناس، وتصحح كثير من المفاهيم المغلوطة.

فهذا المعنى صحيح، وهو يكشف عن أهمية مواجهة الأفكار الباطلة بالأفكار الصحيحة، وضرورة تقديم خطاب مقنع ومؤثر، يقوم على الحجج والبراهين، لأن كثيراً من المفاهيم الباطلة قد تستهوي بعض الشباب والفتيات بسبب القوالب التي تقدم من خلالها، فكم من فكرة باطلة راجت بين الناس لحلاوة عبارتها، وحسن رصفها، وجمال بيانها، دون أن تكون معضدة بما يكفي من الحجج والأدلة لتصويبها وتصحيحها، فتأتي الفكرة النقدية لتكشف زيف هذه الفكرة، وتزيل عنها المساحيق لتنكشف حقيقتها.

لكن الذي يجب أن يُتَفطن إليه هنا: أن هذه العبارة تتداول أحياناً لتمرير معنى آخر، يكون الحصر المضمن في العبارة مقصوداً، فقائلها يدعو إلى مجرد المعالجة المعرفية للفكر مع رفض أي إلزام أو منع يمارس حياله، فهو حين يقول: إن الفكر لا يواجه إلا بالفكر، يبعث برسالة مضمونها: لا فائدة في عالم الأفكار من أي إلزام أو منع لأنها غير مؤثرة، فالطريق الوحيد هو النقاش والحوار، وليس المنع والإلزام.

تأتي هذه المقولة عند المطالبة مثلاً بمنع المجاهرة بما فيه طعن في الشريعة الإسلامية، أو في منع الردة عن الإسلام، أو منع التحريض على الفواحش والمنكرات، أو نشر المذاهب الباطلة المصادمة لأصول الإسلام، أو ترويج الكتب المنحرفة، فتأتيك هذه العبارة لتقول لك: الفكر يواجه بالفكر فقط، والعملة الجيدة هي وحدها القادرة على طرد العملة الرديئة، فدع الأفكار تتلاقح، والفكرة الأجود هي من ستنتصر، دون أن نقحم فكرة قيود الفرض والإلزام أو المنع والمصادرة، إذ لا فائدة بتاتاً منها، بل قد يترتب عليها نقيض المقصود. وقد جرّت هذه القناعة بعض من تبناها لتبني قناعة أخرى هي منع فرض أي قوانين ملزمة على الناس استناداً إلى مسوغ ديني.

هذه المقولة انطلقت من جانب صحيح لكنها وقعت في حالة تطرف مذموم، فأصل القول بأن الأفكار تواجه بالأفكار هو معنى صحيح كما سبق، لكن إلغاء أي تأثير للمنع والإلزام، وجعل الطريقة الوحيدة لعلاج الأفكار الباطلة هو الحوار والجدال فقط، هو تطرف في التفكير؛ فالحوار والنقاش مع بعض الأفكار مهم وضروري، ومنعها وتحجيم حضورها حتى لا تؤثر في بعض الناس هو أيضاً علاج مهم ومفيد، ولا تضاد بينهما، فهذا ينفع وله أثر في بعض الناس، وهذا نافع وله أثر في آخرين.

وهذه القضية في الحقيقة من البدهيات في الوعي الإنساني، فالناس يدركون أن تحجيم بعض الأفكار الضارة مفيد جداً، فحين تنظر مثلاً إلى الفكر الذي يدعو إلى الاعتداء على الناس، أو تعطيل مصالحهم أو إفساد أمنهم، تجد أن الناس جميعاً يدركون أهمية مناقشة مثل هذه الأفكار الفاسدة وتصحيح تصورات أصحابها، لكنهم في الوقت نفسه يرون أيضاً ضرورة التضييق عليها ومنع تمددها وانتشارها لئلا تتوسع دائرة المتأثرين بها فيزيد الضرر والفساد، ولن تجد أحداً في مثالنا هذا يقول: إن الفكر

لا يعالج إلا بالفكر، لأن الجميع يدرك أن مثل هذه الطريقة هي جزء أساسي من الحل، يتكامل مع الحوار والنقاش وبيان الأدلة والبراهين، ولا يجدون أي تعارض بينهما.

المشكلة أن هذا الاعتراض لا يتم استعماله وطرحه على طاولة النقاش إلا مع لونٍ معينٍ من التصورات والأفكار، وهي التصورات والأفكار المتماسة مع التصورات الشرعية، فهنا يكثر دوران هذه المقولة، وتأخذ نصيبها من ألسنة الناس، والسبب المضمر والفاعل المؤثر هو التأثر بقيم الحرية الليبرالية التي لا تجعل للدين أي حضور في الجانب القانوني والسياسي، وبناءً عليه فلا معنى للتضييق على أي رأي مهما كان بسبب معتقد ديني.

فالسبب الحقيقي الذي يقف خلف الستار هنا: هل يستحق الدين أن يكون سبباً لمنعٍ أو إلزام؟ وليس السبب الحقيقي هو في القناعة الذاتية بأن الفكر لا يواجه إلا بالفكر، ولو كان الأمر كذلك لاطرد في تفعيلها مع عالم الأفكار جميعاً، لكن حصرها في مجال معين من الأفكار يكشف أن هناك اعتباراً آخر يشكل ضغطاً حقيقياً على صاحبها يحمله على تبني مثل هذا التصور، ثم قد يتوهم أن بواعثه في تبنّيها أمر معين كهذه المقولة، لكن حقيقة الأمر أن المحرك الفاعل في تبني هذا التصور أمر أجنبي لا صلة له بهذه المقولة أصلاً.. وعليه؛ ينبغي على من يتبنى مثل هذا التصور أن يأتي البحث من بابه الحقيقي ويناقش أصل الإشكال، والمحرك الحقيقي، ولا يستند إلى مقولات غير موضوعية.

يقولون: كل ممنوع مرغوب، فإذا منعتَ من أي شيء فقد قويت الرغبة فيه.

وهذه في الحقيقة عبارة قد تكون صحيحة في كثير من الأحوال كحال المنع الخاطئ، أو لاعتبارات سياقية معينة، لكنها لا يمكن أن تكون صحيحة في كل منع وفي كل حال، فمع الإقرار بأن من المنع ما يفضي إلى هذه النتيجة، وهو أمر يحتاج

إلى معالجة، من الخطأ تصور أن الأمر مطرد ضرورة في كل منع، وأن الأصل في المنع أنه يزيد من رغبة الناس في الشيء، وهذه قضية بدهية يدركها الناس، فكل نظام في عصرنا عنده قائمة طويلة من الممنوعات في الجانب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والأمني، وفي كل مجتمع جملة من العادات والتقاليد التي يمتنع كل فردٍ عن تجاوزها، وكل هذا له أثر في تضييق هذه الممنوعات، وتحجيم حضورها، والتنفير منها، ولم يفكر أحد بتاتاً في أن المنع سيزيد الرغبة، أو أن يجعل ذلك ذريعةً إلى منع هذا المنع.

فلا يوجد عاقل يقول: إن وضع إشارة المرور يقوي الرغبة في قطعها، أو أن وضع العقوبات على الجرائم يقوي الرغبة في ارتكابها، أو أن منع المسكرات والسموم والمطعومات الفاسدة يقوي إقبال الناس عليها، فهذه من البدهيات التي ليست خافية على أحد.

فهذه العبارة شعبية دارجة تتلقفها الألسن بلا تمييز، وهي وإن صحت في بعض الجوانب، كتعلقها ببعض الممنوعات التي يكون المنع فيها بلا سبب حقيقي أو بطريقة غير صحيحة، مع وجود الرغبة فيها؛ فهذا المنع قد يؤثر فعلاً في زيادة الرغبة عند الكثيرين، وأما تعميمها على كل ممنوع، أو الحكم على أن الأصل في المنع هو هذا، فهو مكابرة في المحسوسات لا ينبغي أن تصدر من عاقل.

وبناءً عليه؛ فحين نقوم بحفظ أصول ديننا الإسلامي فنمنع من حرية المجاهرة بالطعن فيه، أو الردة عنه، أو نمنع من شيوع الفواحش في المجتمع المسلم؛ فإن هذا مما يضيق من حضور هذه الموبقات، ويحد من مجالها، ويبشع أمرها عند جمهور المسلمين، ولا يمكن أن يكون هذا سبباً لزيادة الرغبة فيها، بل لا يدور مثل هذا في خلد عاقل، فمن يأتي بمثل هذه العبارة للتهوين من منع ما يوجب المنع شرعاً فقد أساء من جهتين:

الجهة الأولى: أنه استعمل قاعدة خاطئة ظاهرة البطلان عقلاً وواقعاً من دون وعي.

الجهة الثانية: أنه تسبب في التزهيد ببعض الأحكام الشرعية.

ولهذا، فلا يمكن أن يؤتى بمثل هذه القاعدة مع بقية الممنوعات التي تستند إلى حفظ الأمن، أو حفظ الأموال، أو حفظ الاقتصاد، أو حفظ الدراسة، أو حفظ أي شيء مما يمس حياة الناس، ولا يليق بمن يؤمن بالله ورسوله ﷺ أن يكون مقام حفظ الدين في نفسه بهذا المقام الضعيف، فيتفهم المنع لأي سبب دنيوي مهما كان حقيراً، لكنه لا يجد في المنع الذي يستند إلى أصول الشريعة إلا مرغباً في الفساد!

يقولون: الفكرة الصحيحة تطرد الفكرة السقيمة.

وهذا صحيح إلى حدٍّ ما، فالفكرة ذات البراهين الصحيحة، والتي تُقدَّم بطريقة موضوعية سليمة، سيكون أثرها أقوى من الفكرة الباطلة التي لا تحمل براهين، وهذا يؤكد ما تقدم من ضرورة العناية بالحجة والبرهان لنشر الحق ونقض الباطل.

لكن نقول مرة أخرى: هي مقولة صحيحة يريد بها بعض الناس معنى باطلاً، وهو: رفض أي إلزام مستند إلى قاعدة دينية، فهو يستدل بكلام صحيح لغرض باطل، فكون الفكرة الصحيحة تطرد الفكرة الباطلة لا يعني إلغاء أي عوامل أخرى مهمة في حفظ دين الناس ومنع ما يضرهم.

ومن المهم التأكيد هنا على أن التفكير بطريقة (الفكرة الصحيحة تطرد الفكرة السقيمة) مقارنة لا تخلو من سذاجة ظاهرة وسطحية كبيرة في الوعي بظاهرة تأثير الأفكار في المجتمعات، فحضور الأفكار في أي مجتمع لا يقوم على كون الفكرة صحيحة فقط، بمعنى أن الفكرة كلما كانت أصح وأجمل وأوضح لزم أن تكون أكثر انتشاراً، فهذه صورة تجريدية حالمة بعيدة عن إدراك طبيعة الواقع وأسباب التأثر

بالأفكار، فتمدد الأفكار يتأثر بعوامل كثيرة، وكثير منها لا ينتمي أصلاً إلى الفضاء الفكري والمعرفي، فالأفكار التي تحملها أدوات إعلامية كبيرة هي أقدر على الانتشار من تلك الأفكار التي لا تملك شيئاً من ذلك مهما كانت أصح وأقوى وأكثر برهنة وعقلاً. وكذلك الأفكار التي تجد دعماً مالياً أو سياسياً، فإنها تملك من حضور التأثير أضعاف ما تجده كثير من الأفكار الخالية من هذا الامتياز. واستحضار طبيعة النفس البشرية وما يشكل وعيها وتصوراتها وهويتها الفكرية والثقافية يزيد من تعقيد المشهد، ويكشف عن سذاجة الطرح، فإن للعصبية والكبر والحسد وحب المال والجاه وغيرها من الاعتبارات، تأثيراً كبيراً في قبول الفكرة وردها بعيداً عن اعتبار ميزان الحق والباطل.

وبناءً على ما سبق، فتوهم أن انتشار الأفكار مبني على مزاحمة عقلانية بين الفكرة الصحيحة والخاطئة، وأن الفكرة الصحيحة قادرة بذاتها وعلى نحو مطلق على تنحية الفكرة الخاطئة وإزالتها من المشهد؛ هو تجريد ساذج في فهم الأفكار وكيفية انتشارها، ترتب عليه التزهيد في أدوات مؤثرة في نشر الحق أو منع الباطل.

ومن المقولات التابعة التي تأتي للتزهيد في فرض أي نظام مستند إلى الدين: أن التربية في بيئة الحريات المفتوحة أقوى، فمن تديّن في وسط حريةٍ يتيح له كل الخيارات وبقي مع ذلك محافظاً على دينه، متمسكاً به، فتدينه سيكون أقوى وتمسكه أعمق ممن تدين مع عدم وجود الخيارات الأخرى، فتدين هذا أشبه بالتدين الاضطراري، بخلاف الأول.

هذه الفكرة يُراد منها إسقاط أي منع أو إلزام ديني، حتى يكون تدين الشخص في جو حرية كاملة، وحتى لا يلتبس الأمر، فلا ريب أن الحرية هنا هي الحرية الليبرالية التي لا تلتزم بالشريعة، لأنها هي التي تتوافر فيها خيارات ارتكاب المنكرات كافة فيتركها الشخص ديانة لله.

حسناً، دعونا نختبر هذه الفكرة بطريقة صحيحة قبل أن نتلقى آثارها بلا وعي.

هل التدين في المجتمعات ذات الحرية الكاملة أقوى؟

الواقع يكذّب هذه الدعوى بشكل قاطع، فالعاقل يعرف بداهة أن تيسّر أسباب الفساد، وانتشار الخمور، وإثارة الغرائز، وتوفر المنكرات في كل مكان، يضعف التدين في أي مجتمع، وينشر الفساد والفجور، ويقلل من المحافظة على الطاعات، وهذه نتيجة بدهية لا تحتاج لملاحقة دراسات وإحصائيات، فهل واقع التدين في مجتمعات المسلمين قبل قرون أضعف من تدين المسلمين اليوم في كثير من المجتمعات التي لا يحكم بينهم بشرع الله؟

الواقع يشهد بالضرورة أن فتح أشرعة الحرية السلوكية والأخلاقية مضعفٌ للتدين، ومدمرٌ لأخلاق الشعوب، ومفسدٌ لدينها، بينما الذي يحفظ دينهم ويقوي تدينهم هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إذاً، من أين جاء الوهم بأن التربية في وسط الحرية أقوى؟

قد يكون سبب هذا الوهم ملاحظةَ وجودِ فئة قليلة متمسكة بالدين، محافظة على أحكامه، لا تزيدها كثرة الدواعي على ترك التدين والتفريط في أحكام الشرع إلا إيماناً وتسليماً، فمثل هؤلاء لا شك بأن تمسكهم في مثل هذه البيئة هو دلالة على عظم تدينهم وأنه أقوى ممن يساويهم في التدين وهو يعيش في بيئة تساعده على الطاعة، أو لا يجد فيها من دواعي الفساد ما يجده، لكن هذه الفئة تبقى قليلة جداً مقارنة بالأكثرية التي تأثرت بوسط الحرية غير المنضبط، فلا يصح أن يكونوا هم معيار المقارنة، بل في الحقيقة هم دليل على العكس، فقلتهم وصعوبة التدين عليهم، وما يتحملونه ويبذلونه في سبيل المحافظة عليه، كل ذلك يكشف أن التدين لا يقوى في مثل هذا الجو من الحريات المطلقة.

التدين لا يمكن أن يقوى في جوٍّ معادٍ له، أو منفرٍ عنه، أو مشككٍ فيه، فكلما وجدت البيئة التي تشجع عليه، وتحض على اتباعه، وتنهى عما يخالفه، سهُل التدين على الناس وقوي وانتشر، وإذا وجد ما يشكك فيه أو يخوف منه أو يحرض على تركه، أو وجدت الدوافع التي تحض على مخالفته، فإن التدين سيكون أصعب وأثقل، وسيتسبب هذا في إضعافه.

وهل من العقل والتربية المقبولة أن يعرض أبٌ على ابنه مختلف الشهوات المحرمة، ويفتح له باب الشرور على مصراعيه، ويخيره في كل أمرٍ، ويتوقع بعد ذلك أن يسهم إيجاباً في تدين الابن وجعل إيمانه أوثق وأعمق!

ولهذا جاءت الشريعة بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي تحض على نشر الخير وإشاعته والحث عليه حتى يكون ميسوراً وتقوى النفوس عليه، وتحث على ترك المنكر ونصح فاعله والمنع منه حتى يضيق مجاله ويسهل تركه وتخف الدواعي المحرضة عليه. فهل يتوهم عاقل أن الشريعة تأتي بما يضعف التدين، وأن التدين بالإسلام سيكون أقوى وأسهل في حال عدم تطبيق الإسلام، وأما في حال تطبيقه فسيكون أضعف!

هذه نتيجة لا يمكن أن يقولها مسلم، لكنها هي حقيقة هذه المقولة، فهي تقرر أن التدين في جو الحرية المخالف للشريعة أقوى. وربما لا يتفطن قائلها لهذه الحقيقة، لكن هذا لا يعفيه من تبعة ذلك بأن يدقق النظر في المقولات التي يرددها على لسانه، فلا ينطق بشيء إلا بعد الإدراك الحقيقي لمعناها.

إذاً، وجدنا هنا حزمة من المقولات: (الفكر لا يواجه إلا بالفكر)، و(الممنوع مرغوب)، و(الفكرة الصحيحة تطرد الخاطئة)، و(التدين في وسط الحرية أقوى): يُستند إليها جميعاً لتمرير رفض أصحابها مبدأ المنع أو الإلزام فيما يتعلق بأي حكم

ديني، فمع إمكان أن تُفهم بعض هذه المقولات على نحو مقبول، لكن قد تمرر من خلالها معانٍ خاطئة، ومفاهيم باطلة، والسبب الحقيقي المضمر الذي يحتاج إلى الكشف هنا هو رفض بعض الناس لزوم أحكام الشريعة.

جاء هذا الفرض بطبيعة الحال لأن الثقافة العلمانية المعاصرة لا تقبلها، ولهذا فعلى من يردد مثل هذه المقولات أن يأتي المسألة من بابها فيعرض الموضوع من جهة عدم لزوم أحكام الشريعة، لا أن يتخفى عبر مقولات مجملة توهم أن مناط البحث في النقطة (أ)، لكن الإشكال الحقيقي في (ج).

(٢٩) هم يسمحون لنا فلنسمح لهم

هم يسمحون لنا ببناء المساجد فلماذا لا نسمح لهم ببناء الكنائس؟ وهم يسمحون للمسلمين بالدعوة إلى الإسلام فلماذا لا يُسمح لهم بمثل ذلك؟ وهم يهنئوننا بأعيادنا الدينية فلماذا لا نقابلهم بالمثل؟

ومقولات أخرى تُكرر المعنى ذاته: كما أن غير المسلمين يفعلون معنا شيئاً معيناً، فلماذا لا نقابلهم بالمثل فنفعل لهم الشيء نفسه؟!

صاحب هذه المقولة يستند إلى ما يتوهمه مندرجاً تحت قاعدة العدل المعروفة، فإذا أحسن إليك شخصٌ ما عليك أن تقابل إحسانه بإحسان، بل قد يظن بعض الناس أن مقتضى الفضل الأخلاقي هنا أن تتجاوز هذا فتعامل الناس كما تحب أن تُعامَل.

وبعيداً عن مناقشة بعض القراءات الرومانسية الحالمة للواقع، والتي تصبغ المجتمعات الغربية بألوان من التسامح تتجاوز حقائق الواقع، وتتغافل عن كثير من التعقيدات النظامية الإجرائية الموجودة عندهم، وأنهم كثيراً ما يفرقون في تعاملهم بين ما كان من أعرافهم وتقاليدهم وأديانهم وما كان وافداً عليهم منها، وقد يتجاوزون ذلك إلى مصادرة عدد من الحقوق، كأن يفرضوا على المسلمين ما يخالف دينهم، أو يمنعوهم مما يجب عليهم كمنع النقاب، أو بناء المساجد، أو إعلاء المآذن، أو غير ذلك.

فالإشكال مع هذه المقولة أنها تنسى في غمرة الخضوع لأوهام المساواة والعدل مسلَّمة بدهية، وهي أن كل شخص له مرجعية عُليا يحتكم إليها في معرفة الصواب والخطأ، وتحديد الحق والباطل، فلا يصح أن يخضع لضغط الحالة النفسية والهوى الخاص في مقابلة الشيء بمثله فيقع في مخالفة هذه المرجعية وتعطيلها.

فمع الإقرار بحسن مقابلة إحسان الآخرين بمثله، بل أن يتجاوز المرء ذلك إلى الفضل والإحسان، لكن حين تكون هذه المقابلة ناقضة لأصل قطعي، أو مخالفة لأمرٍ أو نهي شرعي، فإن الوضع يجب أن يختلف تماماً، فلا يصح شرعاً ولا عقلاً أن نفكر بخيار المقابلة بغض النظر عن طبيعة هذه المقابلة، بل يجب أن تكون المقابلة غير مخالفة للشريعة.

وفي الأمثلة السابقة في أول الكلام نجد أنها تتضمن دعوة إلى مخالفة أحكامٍ وأصولٍ شرعية واضحة لمجرد تحقيق المقابلة، فبدلاً من أن نخضع مثال المقابلةَ إلى أصول شرعنا، أصبح شرعنا محكوماً بهذه المقابلة، فالحكم عندنا يكون حراماً ومنهياً عنه لما فيه من ضرر وفساد، لكن إذا فعلوا لنا شيئاً مثله فيجمل بنا أن نتخلى عن أحكامنا، ونجعله مباحاً من باب المقابلة!

إن المسلم يتبع حُكم الشريعة في أوامرها ونواهيها، فإذا كانت المقابلة مما لا تمنع منه الشريعة فلا إشكال هنا في المقابلة بالمثل، وقد جاءت الشريعة بتقرير هذا الأصل، وأمرت بمقابلة الإحسان بإحسان: ﴿وإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ [النساء: ٨٦]. بل جاءت الشريعة بما هو أشرف وأجمل من بذل البر والإحسان، وهو قدر زائد على محض العدل: ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨].

والأمر يقوم على بدهية شرعية تتصل بمنطق الحق والباطل في التصور الإسلامي وما يترتب على كل واحد منهما من أحكام وآثار، فالإسلام جاء بمنظومة من التشريعات العقدية والعملية انطلاقاً من حقيقة كونه حقاً وما سواه باطل، ولذا صح فيه أن يكون فرقاناً بين الحق والباطل، لا على مستوى التصور النظري أو الحكم الأخروي فحسب، بل على المستوى العملي، وفق منظومة تشريعية يميز من خلالها

بين قيم الحق وقيم الباطل، وتنتفي فيه المساواة بينهما، فالحق متمايز عن الباطل والتسوية بينهما ظلم: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: ٣٢]. وتميز الشريعة بين حَمَلَةِ الحق وحَمَلَةِ الباطل، فالطائفتان لا يستويان: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلا الظُّلُمَاتُ وَلا النُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلا الظِّلُّ وَلا الْحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاءُ وَلا الأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ [فاطر: ١٩ - ٢٢]. ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]. ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١]. ﴿لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [الحشر: ٢٠].

والأمثلة والشواهد على الممايزة بين الحق والباطل وأصحابهما في تفاصيل التشريعات العملية أكثر من أن تُذكر في أبواب العبادات والجنايات والحدود والمواريث والأنكحة والأطعمة والشهادة والولاية والحضانة وحرية التعبد، وغيرها.

وخذ هذه الشواهد مختصرة للتدليل على سعة الشبكة التشريعية التي تؤكد بدهية نفي المساواة بين حق الحق وحق الباطل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]. ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: ٢٨]. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عمران: ١١٨]. ﴿وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُوْلَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢٢١]. ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ

فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾ [الممتحنة: ١٠]. ﴿وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ﴾ [الأنعام: ١٢١].. «لا يقتل مسلم بكافر»[١]. و«لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»[٢]. و«أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»[٣]. و«لا يترك بجزيرة العرب دينان»[٤]. و«من تشبه بقوم فهو منهم»[٥].

هذه بعض الشواهد المختصرة، وهي كافية في التأكيد على هذه الحقيقة الشرعية المحكمة، وهي تغني عن الاستطراد والاستغراق في ذكر الفروع الفقهية الناشئة عن هذه الشواهد في مختلف الأبواب الشرعية، وهي كلها تصب في التأكيد على قاعدة من قواعد الشريعة تتابع العلماء على ذكرها، ولفظها مأخوذ من حديث النبي ﷺ: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»[٦]. وذلك أن الإسلام حق، وما سواه باطل، والباطل لا يعلو على الحق بحال.

وفي ضوء هذا فلا يصح أن تُضفى شرعية على الباطل بذريعة المقابلة بالمثل، فلا يلزم من إعطاء حقِّ الدعوة للشريعةِ الحقّ أن يُعطى الباطل المصادم للشريعة ذات الحق، فالمسلم ينطلق في تصوراته من كون الإسلام حقاً، ويتعامل مع الأفكار المخالفة له على أساس أنها باطل ليس لها ذات الشرعية، وبناء عليه؛ فلا ينبغي أن يجد في نفسه أي تناقض إطلاقاً حين يفسح المجال للحق ليعمل في الواقع ويجهد في منع جيوب الباطل أن تتمدد.

---

(١) أخرجه البخاري.
(٢) متفق عليه.
(٣) متفق عليه.
(٤) أخرجه مالك في الموطأ، وأحمد. وحسنه الألباني.
(٥) أخرجه أبو داود. وصححه العراقي. وقال ابن حجر: ثابت وإسناده حسن.
(٦) ذكره البخاري معلقاً بصيغة الجزم. وأخرجه الطحاوي موصولاً في شرح معاني الآثار (٣/ ٢٥٧).

إن هذه الرؤية الشرعية المحكمة تعارض من يريد تقرير لزوم المقابلة بالمثل، فهو لا يستحضر وجود رؤية فكرية حاسمة تجعل من نفسها منفردة بوصف الحق في مقابل الحكم ببطلان الرؤى المضادة لها، بل كثير من هؤلاء يتبنى القول بنسبية الحقيقة وعدم إمكان امتلاكها، وهو ما يمكن أن يفسر مشكلة تبني مثل هذه المقولة، إذ هو متأثر بتبني رؤية سائلة في محاكمة الحق والباطل، ليس لديها وضوح في الحدود الفاصلة بينهما، بما سيفرز المطالبة بمساواة الحق بالباطل.

ربما يقول بعضهم معترضـًا: لكننا لا نرى أن هذه الأمور محرمة شرعـًا؟

وهذا تصحيح للمقولة وعودة بها إلى محل البحث الحقيقي: هل هذا الأمر المعين المخصوص مما تقبل الشريعة المقابلة بمثله أم لا؟ فهذا انتقال صحيح لمحل بحثٍ مشروع، وهو يوجب النظر في هذه القضايا والسعي لإدراك حكم الشريعة فيها، فإن كانت مقبولة شرعاً قُبلت وإلا ردت. ويجب أن يكون المسلم واعياً لئلا يخضع لمثل هذه المقولة التي تأتي حاكمة على الشريعة من حيث لا يشعر.

إذاً، الجواب عن أي سؤال يقول: هم يفعلون لنا فلماذا لا نفعل لهم كما يفعلون؟ أن نقول: إن لنا مرجعية نحتكم إليها، وعنها نصدر فيما نأتي ونذر، ومن خلالها ننطلق في بناء تصوراتنا ومفاهيمنا، وأما الآخرون فلهم تصوراتهم ومفاهيمهم المنسجمة مع مرجعياتهم.

ومن خطورة هذه المقولات أنها تتسبب أحياناً فيما يمكن أن نسميه (تبديل المرجعية)، فيتحول الشخص من مرجعية إلى مرجعية أخرى وهو لا يشعر.

فحين نأتي إلى هذا السؤال المشهور:

لماذا لا نعطي الكفار من الحرية في التدين، واللباس، وبناء المعابد، كما هو

متاح من حريات في النظام العلماني الغربي، ولماذا تنكرون عليهم أي انتهاكٍ لحقوق المسلمين في مقابل أنكم لا تضمنون لهم مثل هذه الحقوق، ولا ترون أن في منعهم منها أي انتهاك، بل قد تباركونه؟

يتورط بعض الناس في الجواب عن هذا الإلزام فيضطر أن يَطَّرِدَ في الجواب فيقول: بل الحريات مكفولة لهم في نظامنا الإسلامي بذات الطريقة التي يحفظون بها حريات المسلمين، فلهم حرية اللباس والتعبد والدعوة كما لنا من حرية في بلادهم.

الذي حصل هنا أن مقولة (نسمح كما يسمحون لنا) تسببت في (تبديل المرجعية)، فتحول مثل هذا المجيب من تبني (الشريعة الإسلامية) مرجعيةً حاكمة على الحريات يَخضعُ لها النظام السياسي، إلى تبني المرجعية الليبرالية لتكون هي الحاكمة، فحقيقة هذا الجواب مبنية على تبني الفكر الليبرالي القائم على الحرية التي لا تعتد بأي محظورات دينية، فهروباً من جواب مشكل تبنى المجيب تبديل المرجعية!

وهذا يكشف لك عن خطورة الارتهان لمثل هذه المقولات من دون وعي بحقائقها، وما تضمره من لوازم.

أضف إلى ذلك: أن منطق مقابلة الآخرين بمثله يصح أن يكون معتبراً في حدود معينة، كما اعتبرتها الشريعة، مقابلة في حدود ما لا يخالف الشرع، وأما جعل ذلك أصلاً كلياً بحد ذاته فهو تفكير موغل في السذاجة والسطحية، ولا تجد أي منظومة فكرية يمكن أن تطبقه، فكل مذهب أو دين أو تيار يمتلك أصولاً وأحكاماً يحافظ عليها، ومن اعتماده عليها يصوغ رؤيته للحياة، ولا يمكن أن ينقض ذلك لمجرد أنه وقع في مأزق المقابلة.

ولهذا، فالنظام الغربي حين كفل الحريات لم يكفلها من باب المقابلة لأحد، ولم يصغ نظامه مراعياً فيها أحداً، إنما انطلق معتمداً على مرجعيته الفكرية ومصلحته

الخاصة، ولو وجد شيئاً من ذلك يضر بمصلحته فإنه سيعيد تشكيل ذلك بناءً عليه، ولن يفكر بتاتاً بطريقة أننا سنعطيهم في مقابل ما يعطوننا، إنما هذا التفكير الهزيل ينشأ من ضعف بعض المسلمين حين يريد أن يصوغ نظامه السياسي والاجتماعي وفقاً لمرآة الثقافة الغربية، فما دام أنهم يفعلون شيئاً فيجب أن نفعل مثله، بدون أي اعتبار لأي أصول أخرى!

(٣٠) التديُّن الطبيعي

من المقولات المتداولة على الألسنة وصف التدين بالطبيعي أو الفطري أو العادي، فكثيراً ما يأتي في بيان تصحيح فعلٍ ما، أو التأكيد على صوابه، أو ذم سلوك معين وبيان فساده، قول: هذا تدين طبيعي، وذاك منافٍ للتدين الفطري، وهذا مقتضى التدين العادي، ونريد أن نصبح متدينين طبيعيين.

دعونا نفحص هذه المقولة، ونُدير النظر في مفهوم هذا التدين الطبيعي والفطري.

ما المقصود بهذه الأنماط من التدين؟

مع كثرة تردد هذه الكلمة على الألسن فإنك لا تكاد تجد أحداً يشرح لك المقصود منها، فبناءً على أي شيء يُوصف أمرٌ ما بأنه تدين فطري؟ أو أنه يخالف التدين الطبيعي؟

خصوصاً أنها أصبحت قاعدة يحكم من خلالها على القضايا، فهي ليست مجرد تعبير أو اصطلاح، بل هي معيار حاكم عند كثير من الناس، فيرد ويقبل ويفضل ويسوغ بناءً على وصف الطبيعية والفطرية والعادية، فالواجب قبل أن يجعلها دليلاً يستند إليه أن يفكر فيها قليلاً: على ماذا يُعتمد في الحكم على الشيء بأنه فطري أو طبيعي أو عادي؟

الحق أن هذا السؤال غائب عند من يكرر هذه الكلمة، فهو يأتي بها ليسوغ موقفاً أو سلوكاً أو يرد أمراً معيناً، وهذا خلل كبير في تلقي المقولات المعاصرة، فبدل أن يفحص الشخص مثل هذه المقولات ويحللها ويحاكمها إلى الأصول والقواعد الشرعية، تتحول إلى قاعدة وأصل تتحاكم الأصول والقواعد إليها!

دعونا نتعمق أكثر في المفهوم ونُظهر ما فيه من صواب وخطأ.

عندما يقال عن تدينٍ ما بأنه فطري أو عادي فقد يقصد به: التدين المعتدل الذي لا يتضمن غلواً ولا زيادة عن حكم الشرع، فهو طبيعي وعادي وفطري، بمعنى أنه على وفق الأصل الذي جاء في الشرع، لم يتأثر بعوامل جديدة تنحرف به عن مساره، فيكون مقصود القائل هو التمييز بين التدين الذي تأثر بعوامل معينة، والتدين الشرعي الحقيقي المبرّأ من هذا التأثر، وحينئذٍ فهو يطالب بالعودة إلى التدين الشرعي.

ووفق هذا المعنى فالتدين الطبيعي أو العادي هو في الحقيقة التدين الشرعي الذي لا يتضمن مخالفة شرعية.

فإن كان هذا المقصود فهو معنى جميل جداً، وتأكيد على أصل شرعي مهم، وهو الرجوع إلى الأصل في كتاب الله وسنة النبي ﷺ.

يبقى الإشكال هنا في تسمية مثل هذا التدين بالطبيعي أو العادي أو الفطري، ففي هذا المصطلح من الغموض والضبابية والإيهام ما يحملنا على التحفظ عليه واستشكاله، لكنه يبقى إشكالاً أهون مقارنة بالإشكالات المتعلقة بالمضامين. والذي يهمنا هنا التأكيد على واجب من يتبنى مثل هذا المصطلح أن يكون نقده للسلوكيات والأفكار والمواقف مبنياً على كونها مخالفة للشرع، وعلى رغبة صادقة في إرجاع تدين الناس إلى الشرع.

وحتى يضمن المسلم أنه على الجادة المستقيمة في فهم التدين الطبيعي، يجب أن يكون واعياً بأمرين:

الأمر الأول: أن يضمن أن ما يدعو إليه هو مما قد جاءت به الشريعة حقّاً، لا أن يكون واقعاً تحت وهم أن ما يدعو إليه هو من الشريعة وليس منها، فيُدخل بعض

الأعراف والعادات الاجتماعية مثلاً في الدين متوهماً أنها منه وليست كذلك، وليس القصد أن تكون مثل هذه الأعراف مطروحة بالضرورة، لكن لا يصح أن يرفعها الشخص لمستوى الأحكام الشرعية، ويدعو إليها باعتبارها كذلك.

الأمر الثاني: أن لا يدعو إلى ما يخالف الشريعة بدعوى التدين الطبيعي، فإذا كان ما يدعو إليه مخالفاً للشرع، أو ما ينكره موافقاً للشرع؛ فلا يصح أن يقال بعده إنه يقصد التدين الشرعي، لأنه هنا يدعو إلى ما يخالف الشريعة، فلا يصح أن يزهد في الحجاب الشرعي أو المحافظة على صلاة الجماعة في المسجد أو المحافظة على السنن بذريعة مخالفة هذه الأمور للتدين الطبيعي، فهو هنا قد جعل التدين الطبيعي مخالفاً للشرع.

فالوعي بهذين الأمرين يكشف لك عن الخلل المضمر في مثل هذه المقولة، والتي قد يتأثر بها كثير من الناس من حيث لا يشعرون، وهو أن التدين الطبيعي هذا أصبح مؤسساً على غير التدين الشرعي الذي يقوم على دلائل الكتاب والسنة، ومعرفة الحكم الشرعي بدليله، فهو قد يحكم على التمسك بالواجبات أو ترك المحرمات بأنه مخالف للتدين الطبيعي، بل قد يعتقد أن الالتزام بكثير من الواجبات أو الانتهاء عن كثير من المحظورات يعد لوناً من ألوان التشدد والغلو، وقد ينكر على من يحذره من منكر وقع فيه: لا تكن حساساً، وتعامل مع الموضوع بشكل طبيعي!

وهذا الخلل في التصور إنما نشأ بسبب أن التدين الطبيعي أو الفطري أصبح عنده متعلقاً بما اعتاد هو عليه، وما شاع في مجتمعه الخاص أو العام، فإذا تعود مثلاً على التعامل بالربا، أو التهاون في ستر العورة، أو التسامح في غض البصر، أو التساهل في علاقته مع الجنس الآخر، أو سماع المعازف، أو غير ذلك؛ أصبح التدين الطبيعي هو الذي لا يرى غضاضة في هذه الأمور.

وحينئذٍ، يكون لكل شخص وطائفة مفهومها الخاص للتدين الطبيعي، فكل من نشأ على خلاف حكم شرعي فالتدين الطبيعي عنده في مخالفة هذا الحكم، فلا يكون التدين في الحقيقة تابعاً لمراد الشريعة، بل للأعراف الفاسدة.

كما أن التدين الطبيعي قد يكون عند آخرين متأثراً في الحقيقة بسطوة الثقافة الغربية وغلبة مزاجها في عصرنا، فقد فرضت قيمها وعاداتها على كثير من المجتمعات، فتأثر بها كثير من المسلمين، وصاروا يعيدون ترتيب المنظومات الشرعية للتوافق مع معطيات تلك الثقافة الغالبة، لينتجوا تديناً على وفق المعيار الغربي، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يعبر عن التدين الطبيعي لأنه مخالف لنمط الحياة الغربية، وصارت كثير من المقررات الشرعية المتعلقة بالمرأة، أو العلاقة مع الكافر، أو الولاء والبراء، أو موقف الإسلام من بعض الفنون؛ تمثل صوراً من التدين البالي المتخلف، المخالف لما ينبغي أن يكون عليه التدين الحق. فالحكم على الشيء بأنه طبيعي أو عادي هو في الحقيقة تعبير عن حجم انسجامه مع هذه الثقافة المهيمنة، وليس بحسب الميزان الشرعي، فكثير من السلوكيات الشائعة في عصرنا أصبحت معتادة ومألوفة للناس نظراً لأنهم نشؤوا عليها، فإذا جاء ما يخالفها جعلوه مخالفاً للتدين الطبيعي، فهم يعبرون بالتدين الطبيعي عندهم عما اعتادوه، وكثير مما اعتادوه متأثر بضغط الثقافة الغربية.

فالتدين الطبيعي في الاستعمال الشائع لا يخضع في الحقيقة لمفهوم التدين الشرعي المعتبر، وإنما يتأثر بالعادات والمألوفات والثقافات الوافدة، ومثل هذا لا يجوز أن يكون أصلاً نرد له الاختلاف، فالاختلاف إنما يرد إلى الشرع، وليس إلى ما تعود الناس عليه.

مشكلة هذه الطريقة في نسبة ما يخالف الشريعة إلى التدين الطبيعي أنه لا يكتفي بمجرد ترك الأمر أو فعل المحرم، كما يفعل العصاة، إذ وقوع الذنب والمعصية أمر طبيعي، وهو جزء من طبيعة تكوين الإنسان بما فيه من ضعف وتقصير، لكن شعور الإنسان بأن ما يمارسه ذنب ومعصية يفتح له باب التوبة منها واستشعار الخوف من الله لأنه مدرك لخطئه، ويأمل أن يهديه الله ويقلع مما ابتلي به.. المشكلة حين تتحول هذه المظاهر المنحرفة من مجرد خطأ في السلوك إلى انحرافٍ في التصور، ويتوهم الإنسان أن ما يمارسه أمر طبيعي، وهو ما يحول المعصية مع الزمن إلى سلوك مشروع له أصوله الفكرية، فتكون من جنس البدع التي جاءت الشريعة بالتحذير منها، وأمرت المسلمين بالرد إلى الأمر الأول، وذلك أن البدع تبقى وتتعمق ويصعب اقتلاعها.

وقد يقول بعضهم: **نريد التدين الذي لا غلو فيه ولا جفاء، التدين المستقيم، الذي لا يجنح بأهله منحرفين ذات اليمين أو ذات الشمال، بل يسير على الصراط المستقيم.**

والجواب: أن سبيل التعرف إلى هذا التدين إنما يكون بالرد إلى الكتاب والسنة، فليس كل قولٍ يتضمن تحريماً، أو منعاً من أمر شائع، أو أمراً بأمرٍ مهجور، يكون مرفوضاً لأنه مخالف للتدين الطبيعي، ولا أن تعد مثل هذه الأمور غلواً وزيادة على الشرع لمجرد أن النفوس لم تألفها أو تتعود عليها، وإنما تكون كذلك حين تكون مخالفةً لميزان الشريعة وقواعدها.

إن الوعي بهذا السياق في التعامل مع هذا المفهوم يكشف للمسلم خطورة التهاون مع مثل هذه المقولات، وأنها قد تتضمن تمريراً لمحرمات أو تهويناً لواجبات بدعوى مخالفتها للتدين الطبيعي، وأصبحت مثل هذه المقولة ذريعة لمن يريد أن يهون من أي أمر شرعي أو يرخص في أي محرم فيكتفي بجعل ذلك معارضاً للتدين الطبيعي، فيكون الإشكال في نظره ليس ضد الشريعة بل ضد تدينٍ معين منه.

فليس عندنا إذاً تدين طبيعي ولا فطري ولا عادي، بل هو التدين الشرعي الذي يحاكم فيه كل سلوك أو موقف إلى أحكام الشريعة وقواعدها وأصولها، ويعرف من خلالها حكم كل واقعة، وما يسمى بالتدين الطبيعي ما هو في الحقيقة عند غالب الناس إلا ما اعتادوه وألفوه، وقد يكون تديناً حقيقياً، وقد يكون من الأعراف الفاسدة التي ألفوها.

(٣١) الدين متعايش

الدين متعايش، ومتصالح، ومتقبل للآخر، ومنفتح عليه.. وأوصاف كثيرة على غرارها تُساق في مقام الثناء على الدين، وهي تعبّر عن مزيج من المشاعر الإيجابية تجاه الدين، فهو محل للطمأنينة والثقة، ولا يحمل أي موقف سلبي تجاه الواقع أو الآخرين، بل هو متسامح معه ومع أهله، لا يصادر رأياً، بل يدعو للسلم والتعايش.

وهذه الأوصاف ترد غالباً في سياق الرد على بعض المواقف والاجتهادات التي تصدر عن بعض المسلمين، سعياً من قائلها لإثبات أن هذه الاجتهادات تعبر عن تشددٍ وتضييق ينافي دعوة الدين إلى التعايش، وتقبل الآخر، والانفتاح على الجميع.

حسناً، أن يدافع الشخص عن دينه، ويظهر انتماءه إليه واعتزازه به وعدم مخالفته له، مع انتقاد كل انحرافٍ عن الدين وتبرئة الدين الحق منه؛ كل هذه دوافع إيجابية، وأعمال حسنة، يرجى المسلم ثوابها عند الله.

إنما الذي نريد فحصه هنا، ونرجو أن لا تؤثر هذه المقاصد في الفهم الصحيح لهذه المقولات، هو في النظر في طبيعتها وفحص مضامينها بعيداً عن حسن النوايا، **فما معنى كون الدين متعايشاً، منفتحاً، متقبلاً، متصالحاً، إلى غير ذلك من الأوصاف؟**

في الحقيقة أن هذه أوصافٌ مجملة، وغير واضحة بشكل دقيق، ولو سألت من يطلقها عن مقصوده منها لاختلفوا في ذلك اختلافاً عريضاً، ولظهر التباين الكبير بينهم في مفهوم هذه الأوصاف، وفي حدودها.

وهذه أهم جزئية يجب أن يعيها المسلم المعاصر في فحص كثير من المقولات المؤثرة في الانحراف الفكري المعاصر، وهي مشكلة الإجمال في المصطلحات، فحين يعتمد شخصٌ مقولة مجملة، تحتمل معانيَ عدة، وتختلف الأفهام في تفسيرها، ثم هو يتمسك بها، وينافح عنها، بناءً على فهمٍ معين لها؛ يترتب على هذا أن تمرر من خلال هذه المقولة بعض المفاهيم الباطلة التي ربما يكون هذا الشخص منكراً لها، لكن إجمال المقولة جعله ينافح عما لا يعتقده بدون شعور.

ولهذا، فأول ما ينبغي أن يُعوِّد المسلم نفسه عليه: ترك الاعتماد على المقولات المجملة، فلا يأخذه بريق المصطلح وكثافة استخدامه ليردده بلا وعي، بل الأولى به أن يترك التعبير بمثل هذه المجملات ويتقصد المعاني الواضحة البينة.

فالإجمال في هذه المصطلحات يجعلها عائمة تحتمل حقاً وباطلاً، ويجعلها عرضة لتفسيرات قد تكون صحيحةً، وقد تكون باطلةً، فهي مرتهنة لإرادة من يفسرها، فإن فسرها تفسيراً صحيحاً أصبح المعنى مقبولاً، وإن فسرها بما يتضمن انحرافاته الفكرية فالمعنى باطل، وقد لا يحسن بعض الناس التعبير عن فكرته بشكل تام، فيقع في اللبس الذي يحتمل الحق والباطل.

فقد يقصد به ما يقع من التعايش مع غير المسلمين لكن في حدود الشريعة وبما لا يخالف أصولها وفروعها مما هو معروف في كلام العلماء المستند إلى نصوص الشريعة، سواءً على المستوى الاجتماعي أو السياسي، وسواءً كان بين الأفراد أو الجماعات، فيقصد بذلك أن المسلمين عاشوا جنباً إلى جنب مع غير المسلمين، وكان المسلمون يعاملونهم بالحسنى في حياتهم الطبيعية من بيع وشراء وحسن وجوار، وأن الإسلام كفل لهم حقوقهم، وحكمهم بالعدل، خلال قرون طويلة من حكم الإسلام.

وقد يقصد به التعايش الليبرالي الذي يعتمد على مرجعية مخالفة للوحي، الذي يقوم فيه التعايش على الاحتكام إلى مرجعية مختلفة، ومثل هذا المعنى يقال في مفاهيم التصالح والانفتاح والتقبل، فهذه المعاني يمكن أن يقصد بها معنى شرعياً مقبولاً، وفي الوقت نفسه ممكن أن تقدَّم في وضع يخالف الشريعة قطعاً.

مشكلة مثل هذه المجملات أنها أصبحت وسيلة بيد كل مصادم لأصول الشريعة وقطعياتها ليمرر انحرافاته من خلالها، فهو يمرر على الناس مفاهيم تنازع الشريعة بألفاظ مجملة، فيقبلها بعض الناس بناءً على وجود حق فيها، وهي تعمل عملها في ترسيخ بعض المعاني الباطلة دون شعور.

فمن يدعو إلى إلغاء قاعدة الولاء والبراء في الشريعة الذي جاءت فيه دلائل شرعية كثيرة، لا يقوى على نفي هذا الحكم مباشرة وبشكل مكاشف، فيأتي بها تبعاً لمقولة: (الدين متعايش ومتقبل للآخر)، وهو في السياق ذاته قد يمرر نفي أحكام شرعية أخرى كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعقوبة الردة، كل ذلك تحت غطاء الدعوة إلى التعايش.

ومن يدعو إلى التزهيد في القطعيات الشرعية، وفتح مجال الاجتهاد في الأصول والكليات، والبحث عن الحق في غير الشرع؛ يأتي بها ضمن مقولة (الدين منفتح). وهكذا يتم انتقاء بعض الكلمات المواربة للتعبير عن بعض مظاهر الانحراف حتى لا تصادم الجمهور، فيمر الانحراف بهدوء عبر التسليم بصحة تلك المقولات المجملة.

ولهذا فالحل مع الإجمال الموجود في هذه المقولات بأمرين:

الأمر الأول: تجنب استعمال هذه المصطلحات، وعدم اتخاذها أصلاً ينطلق منه، ولا قاعدة يرجع إليها. فإن احتيج إلى ذكره لاعتبار ما، فيكون ذلك مبيناً ومفصلاً بما يدفع أي وهمٍ فاسدٍ يمكن أن يحدثه.

الأمر الثاني: الاستفصال من أصحاب هذه المقولات في حال الشك في تمرير بعض المفاهيم المنحرفة بحيث لا يكون الإجمال الموجود جسراً لقبول بعض الباطل، فالاستفصال هو ما يستخرج من هذه الألفاظ معاني الحق فيها، أو الباطل.

وفي هذه المقولة مشكلة أخرى، وهي أن دين الإسلام في الحقيقة أعظم من أن يختنق بمثل هذه المصطلحات العصرية المتأثرة بالفضاء الحداثي الغربي، فهو دين رب العالمين، دين الرحمة والعدل والإحسان والهداية والنجاة في الدنيا والآخرة، فمن يظن أن التعبير عنه بالانفتاح والتعايش والتصالح مما يُجمَّل به الدين، فقد أساء جداً من حيث لم يشعر، فالإسلام أعظم من أن يُحسَّن في أعين أهله بمفاهيم ثقافية ملتبسة، وما في الشريعة من الأحكام والنظم المتعلقة بالموضوعات المتعلقة بما يسمونه انفتاحاً وتعايشاً وتصالحاً، هو أعظم بكثير من أن يختزل في أوصاف رخيصة ليقال عن ديننا بأنه منفتح ومتعايش، فمثل هذه المقولات بإجمالها وإطلاقها لا يفرح بها، بل الواجب تقييد الثناء بما كان خالصاً فيه، لا ما يمكن أن يعود بالذم على بعض أحكامه وقطعياته.

وإذا تدبّرت أحوال كثير ممن يردد مصطلح التعايش وجدته في خضم حماسته للدعوة إليه يروج لقضايا ومفاهيم معينة (كالدعوة إلى الأخوة الإنسانية)، أو يطعن في بعض مفاهيم الشريعة وتصوراتها (كالولاء والبراء، والتكفير)، بذريعة أنها تتصادم في مخياله مع مسألة التعايش المنشود، وهذه هي المشكلة الكبرى مع كثير من دعوات التعايش الموجودة في الواقع كما سبق بيانه وتقريره.

فلنستعرض هنا طرفاً من الموقف الشرعي من هذه المفاهيم، وكيف تشكّل دعوة البعض للتعايش انتهاكاً مكشوفاً لها، والتعرض لهذه المحكمات بطبيعة الحال سيكون بالقدر الذي يعالج إشكالية هذه المقولة، وإلا فتفصيل القول فيها واستعراض مختلف الجوانب المتعلقة بها سيطول جداً، وليس هو بمقصود هنا.

١) الولاء والبراء:

فمن محكمات الشريعة دعوة أهل الإيمان إلى بناء ولائهم وبرائهم على أساس دينهم، فالولاية حباً ونصرة مبذولة لأهل الإيمان، والبراءة تكون من الكفار، وهذه معانٍ قطعية في الوحي جاء ذكرها وعرض أحكامها في كثيرٍ من النصوص القرآنية والنبوية، حتى صار أوثق عرى الإيمان: الحب في الله والبغض فيه.

ومن محاسن هذا المعنى الشرعي العظيم أن فيه:

- تحقيق التعظيم الواجب لله تبارك وتعالى، ولشريعته ودينه، فأصل محبة العبد منصرفة إلى الله تعالى، فهو المحبوب لذاته سبحانه، ثم تدور في فلك حبه هذا بقية محابّه، كمحبة النبي ﷺ، ومحبة دينه، ومحبة المؤمنين، وعنه تنشأ أيضاً مشاعر بغضه، فيبغض ما أبغضه الله من الأقوال والأعمال، كما يبغض من أبغضهم الله.

- أنه يحمل المسلم على الاعتزاز بهويته الإيمانية، فتراه متميزاً في هديه، لا يقبل على نفسه أن يتشبه بغيره، أو يتنازل عن شيء من مكونات دينه أو هويته المميزة.

- أنه يشكل حاجزاً نفسياً من التأثر بدين الكفار، فهو على الدوام يستشعر نعمة الله عليه بالإسلام، وينظر بازدراء إلى كفر هذا الكافر، ثم يرى لزوم أن يكون حبه مبذولاً لله تعالى، فمن أحبه الله فهو المحبوب، ومن أبغضه الله فهو المبغوض.

- أنه يبعث في المسلم شعور الشفقة على الكفار، فيكون حريصاً على بذل الخير والنصح لهم، ودعوتهم إلى دين الله استنقاذاً لهم من النار.

وقد يرى بعضهم أن هذا الأصل الشرعي ينافي التعايش المطلوب، فكيف يمكن أن نتعايش مع من نتبرأ منهم ولا نوادهم؟ وإنما مناط البراءة والبغض في الشريعة هو الكفر دون الكافر، أو أن الأمر يتعلق بالكافر المعادي فقط.

والجواب أن يقال: لا يملك أحد حق تغيير مناطات الأحكام الشرعية، فالنصوص الشرعية الكثيرة تدل على أن الولاء والبراء معلق بالإيمان والكفر، كما أنه معلق بمن قامت بهم هذه الأوصاف، ومن أدلة هذا في القرآن الكريم:

- ﴿لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨].

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الإِيمَانِ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِنكُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [التوبة: ٢٣].

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [المائدة: ٥١].

- ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾ [الممتحنة: ٤].

فتأمل كيف جعل الوحي مناط بغضهم ما تلبسوا به من الكفر، وأن هذا البغض سيرتفع في حال إيمانهم.

والحق أن مثل هذا التصور في تخصيص الولاء والبراء بالفعل دون الفاعل، تصور بعيد عن فهم طبائع النفوس وما يعصف بها من مشاعر، فهو تصور غير واقعي، وهو يمثل نوعاً من القراءة الرومانسية للواقع باستسهال عزل الفعل عن الفاعل، وصرف طاقة الحب أو البغض لأحدهما دون الآخر. وبناء على هذا الفقه لمسائل الحب والبغض، فلا يصح بتاتاً بغض المعتدين والظالمين، وشحن النفوس ضدهم، وتلويث المشاعر ببغضهم، بل يجب أن يكون البغض للاعتداء فقط، أما فاعله فله كامل الحب والتقدير.

إن هذا تصور ساذج وغير واقعي لهذا الباب، ومتى استحضر المسلم أن الله تعالى يبغض الكفار ويمقتهم ويعاديهم كما قال تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٨]. وقال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢]. وقال: (وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلا مَقْتاً)؛ استثار ذلك في نفسه هذا المعنى الإيماني العميق ليبغض من أبغضهم الله، فعداوة المؤمن في الحقيقة تبع لعداوة الله تعالى، فمن كان عدواً لله فهو عدو لأهل الإيمان: ﴿إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٠١]. وهو معنى عقلي بيّن، فكيف إذا تعضد بدلائل الشريعة المتواترة المؤسسة لمفهوم الولاء والبراء، فإن الأمر سيكون محسوماً بالنسبة للمؤمن.

أما تعليق البغض وجعله مصروفاً لمن اعتدى من الكفار دون من لم يقع في جريمة الاعتداء، فغير صحيح أيضاً، وتواتر الأوامر الشرعية في هذا الشأن وتكاثر أدلته تأباه، إذ بغض المعتدي هو معنى فطري، وقضية جبلية طبعية لا يستطيع المرء أن يدفعها عن نفسه أصلاً، فكيف يتوهم أن هذه الدلائل المتكاثرة من النصوص الشرعية جاءت لتقرير مثل هذه القضية البدهية، التي يمكن أن تلمس آثارها في عالم الحيوان فضلاً عن الإنسان.

وأنت إذا تأملت فيما سبق من نصوص وغيرها مما حفل به القرآن والسنة، استبان لك أن مناط البغض للكفار إنما هو بسبب كفرهم بالله لا بسبب اعتدائهم، ولا ريب أن الاعتداء موجب زائد للبغض، لكنه ليس معنى يصح أن يحصر موجب البغض فيه دون الكفر، خصوصاً لمن يضيق مفهوم الاعتداء ويجعله مجرد اعتداء واقع على النفس.. فكيف يطيب لمسلم أن يعتقد أن الله تعالى عدو للكافرين، وأنه لا يحبهم ويمقتهم، ثم يعلن متحدياً: أما أنا فلن أبغض إلا من عاداني أو اعتدى عليّ! ويتغافل عن أن الكفر هو من أعظم الظلم والاعتداء، إذ هو ظلم واعتداء على الرب تعالى

وعلى رسوله ودينه، وهو من أعظم موجبات البراءة من الكفار، قال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢]. ولا يذهب بك الوهم أن محادة الله تعالى لا تكون إلا بإعلان الحرب، فتقول بأن المحاد هو المحارب ليس إلا، بل المحاد في لسان الشريعة أوسع دائرة من هذا، فإن الله تعالى يقول في صنف من المحادين: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٦٢﴾ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: ٦٢، ٦٣] فهؤلاء قوم مختلطون بأهل الإيمان غير محاربين، ومع ذلك جعلهم الله محادين له، إذ كل كافر هو محاد لله تعالى.

قد يقول قائل: كيف يستقيم تقرير مبدأ الكراهية للكفار مع ما أجازته الشريعة من نكاح الكتابيات، أليس الزواج والنكاح من أعظم مداخل الحبّ؟

والذي يرفع الإشكال هنا هو إدراك الفرق بين المحبة الطبعية الغريزية والمحبة الدينية الشرعية، فمناط التكليف الشرعي متعلق بالثاني لا بالأول، وبغض الكفار هو من هذا القبيل بغض في الدين، أما ما يمكن أن ينطوي عليه القلب من محبة طبعية لموجبٍ كالأبوة والبنوة أو القرابة أو الزوجية أو التهادي أو الإحسان أو تفريج الكربة أو غير ذلك، فليس ممنوعاً منه، ولا يعارض ما يجب تحقيقه من البغض، فإن الجهة منفكة، فالوجهُ الموجبُ للكراهية غير الوجه الموجب للمحبة، كمحبة المريض للدواء المر لما فيه من الشفاء مع بغضه لمرارته.

وحتى تحسِن تصور هذه المسألة فالإنسان مجبول على حب المال، فإذا تصدق بأنفسه اجتمع في نفسه حب وبغض، حب للمال وكراهية لبذله، لكنه من وجه آخر يحب ما يحبه الله تعالى، فيخرج ماله حبّاً لله: ﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٢].

والمسلم أيضاً مأمور بمحبة أخيه المسلم، فإذا وقع عليه من أخيه ظلم واعتداء ستنقدح في قلبه كراهيته وبغضه، فالكراهية هنا كراهية طبعية لا تتعارض مع بذل الحب الديني الواجب.

وبهذا يرتفع الإشكال، فنحن ندرك أن سيطرة المرء على عواطفه الجبلية قد تكون صعبة وغير مستطاعة، وهو ما حمل النبي ﷺ على أن يقول في دعائه: «اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك»[1]. قال أبو داود: يعني القلب.

فالمشاعر الجبلية هي من قبيل العفو، ومحل البحث ليس فيها، وإنما في المحبة الدينية، وهي محبة طوعية اختيارية تلحظ آثارها عند تعارضها مع ما يضادها من معانٍ طبعية، فإذا أوجبت هذه المحبة الشرعية قولاً أو فعلاً فلها التقديم، وإن كان الأمر مبغوضاً للنفس طبيعة وجبلة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦].

وبه تفهم ما جرى من عمرٍ ﷺ حين كان النبي ﷺ آخذاً بيده، فقال له: يا رسول الله، لأنت أحب إلي من كل شيء إلا من نفسي. فقال النبي ﷺ: «لا، والذي نفسي بيده، حتى أكون أحب إليك من نفسك». فقال له عمر: فإنه الآن، والله، لأنت أحب إلي من نفسي. فقال النبي ﷺ: «الآن يا عمر»[2].

وقد لا يرتاح بعض الناس لتقرير هذا الأصل بناءً على تصوره أن هذا قد يدفع نحو الاعتداء على الكفار، أو هضم حقوقهم، أو تعطيل الاستفادة والتبادل الإيجابي معهم، ونحو ذلك.

---

(١) أخرجه أبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه. وصححه ابن الملقن، وابن كثير، والشوكاني، وشعيب الأرناؤوط. وأعله بعضهم بالإرسال كالترمذي، والدارقطني. وضعفه الألباني.

(٢) أخرجه البخاري.

والذي يرفع مثل هذا الوهم الفاسد، استحضار ما أمرت به الشريعة في هذا الباب، حيث إنها:

- **منعت البغي والظلم والاعتداء على المخالفين وأوجبت العدل، فقال تعالى:** ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْـمَسْجِدِ الْـحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا﴾ [المائدة: ٢]. وقال سبحانه: ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨]. وقال ﷺ: «ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلَّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس؛ فأنا حجيجه يوم القيامة»[١].

- **وفتحت المجال واسعاً للتعاون مع كل الناس في الخير والمعروف وما فيه مصلحة عامة، فقال تعالى:** ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]. وقال ﷺ: «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت»[٢].

- **وشرعت بذل البر والإحسان لمن لم يكن معتدياً من الكفار، فقال تعالى:** ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْـمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨].

- **وأوجبت رعاية من كان له حقٌّ من الكفار، فقال تعالى:** ﴿وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَى أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: ١٥].

فالشريعة مبناها على العدل، وإعطاء كل ذي حق حقه، فالمسلم يجمع بين المعاني الشرعية كلها، ولا يضرب بعضها ببعض.

---

(١) أخرجه أبو داود. حسنه ابن حجر. وقال السخاوي: إسناده لا بأس به. وصححه الألباني.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى. وصححه ابن الملقن.

والحقيقة أن كثيراً ممن لا يستسيغ عقيدة الولاء والبراء لوقوعه أسير أوهام خطاب التعايش، لم يتخلَ عن ممارسةٍ تندرج في مفهوم الولاء والبراء، وإنما تغيرت عنده الأرضية التي يجب إقامتها عليه، فهو في الحقيقة لا يمانع من ممارسة سلوكيات معينة تندرج في مفهوم الولاء والبراء، لكن وفق مبررات ومسوغات غير دينية، كالقومية والوطنية والقبلية أو غيرها.

فالأمر ليس تخلياً كلياً عن مفهوم الولاء والبراء، وإنما إعادة ترتيب لمن يستحقه، فيتحول حبه وبغضه من مركز الحب في الله والبغض فيه، إلى مركز جديد يبتعث ذات المشاعر والسلوكيات لكن وفق معطيات هذا المركز الجديد.

وهذا مشهد يتكرر في عدد من الملفات الفكرية الساخنة، تظل المفاهيم المنتقدة للتصور الشرعي قائمة في نفس الناقد، لكنها تتمظهر بمظاهر جديدة، وتتحول في وعيه وتفكيره وسلوكه إلى خانةٍ أخرى.

فالقتال الذي ينتقده حين يعالج التصور الشرعي للجهاد، ليس هو محل الانتقاد من حيث هو، وإنما الإشكال في محركاته وبواعثه، والتي حوّلها لتعمل في منطقة جديدة.

وحد الردة الذي ينتقده بشدة، ليس مشكلاً إن عبئ بمعطى جديد.

وقل الأمر نفسه في قضية الإلزام وما يجب وما يحرم، فتثور مشكلاته في هذه الملفات إن كان موجب الإلزام الشريعة، أما إن كان الأمر عائداً لأجندة يؤمن بها لم تثر في نفسه أي مشكلة، وهكذا في سلسلة طويلةٍ من الملفات والقضايا.

وهو ما يستدعي إعادة النظر في كثير من المخاصمات التي يقيمها بعضهم لبعض مفاهيم الشريعة، إذ الأمر لا يعدو أن يكون إعادة إنتاج لها لكن وفق مرجعية جديدة يراجع من خلالها ما يجب أن يدخل ويخرج عن تلك المفاهيم، مع استمرار صاحب هذه المخاصمة في إظهار النقد المطلق لتلك المفاهيم.

٢) الدعوة للإخوة الإنسانية:

من المفاهيم التي تمرر كثيراً تحت بنود التعايش مفهوم الأخوة الإنسانية، فما هي مرامي هذا المفهوم الذي يسعى الكثيرون اليوم لإشاعته وترسيخه في العقول والأذهان؟ وما الموقف الشرعي منه؟

يمكن استكشاف ما يتعلق بهذا المفهوم عبر ملاحظة المعاني التالية:

المعنى الأول: أن استعمال الوحي لمفهوم الأخوة لم يرد إلا في صنفين فقط، هما: (أخوة النسب)، و(أخوة الدين).

فمن استعمالات **أخوة النسب والدم:** ﴿وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١٧٦]. ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ [الأعراف: ٦٥]. ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾ [الأعراف: ٧٣]. ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ [الأعراف: ٨٥]. فهذه الأخوة النسبية قد تضيق وتتسع، وهي ما علق عليه الشارع أحكاماً متعددة، كصلة الرحم، والنفقة، والميراث، والعاقلة، وغيرها مما هو مبسوط في المدونة الفقهية.

أما الأخوة الدينية: فهي أخوةٌ تشمل أهل الإيمان جميعاً، وتربط لاحقهم بسابقهم، سواءً كان من هذه الأمة أو من غيرها. وبواعثها انتساب الكل إلى دين واحد وهو الإسلام، فكل مسلم هو أخٌ للمسلم في الدين، قال تعالى: (﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]. وقال ﷺ: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة»[1].

---

(١) متفق عليه.

المعنى الثاني: أن مفهوم الأخوة الإنسانية مفهوم حادث لم يرد في نصوص الشرع، ولم يستعمله علماء الإسلام، وإنما تم صكه في السياق الحضاري المعاصر. والمنهج الشرعي في دراسة هذه المصطلحات هو في تحليل مضامينها الداخلية، ثم فرزها لإدراك هل هي من الحق فيقبل، أم من الباطل فيرفض، أم مزيج منهما فيميز بين هذا وهذا.

قد يقول قائل: ما المانع من استعمال هذا المصطلح، خصوصاً أن البشرية كلها ترجع إلى آدم عليه الصلاة والسلام، فكلنا لآدم وآدم من تراب.

فيقال: ليس الاعتراض هنا متوجهاً إلى مجرد تركيب الكلمات ورصفها، ولا إلى توليد مصطلحي يمكن تسويغه في ضوء سعة العربية، وتعدد استعمالات كلمة الأخ في معاجم اللغة، وإنما المقصود التنبيه إلى مشكلات مَنْشَأ المصطلح، وما يراد أن يُمرّر من خلاله.

المعنى الثالث: باستعراض واقع التداول المعاصر لهذا المفهوم سيتجلى حجم التباين بين المعاني المندرجة فيه، والسؤال الذي يهمنا هنا: ما المعنى الذي يراد تمريره تحت لافتة الأخوة الإنسانية؟ خصوصاً أن هذا النمط من الأخوة يشتمل على الناس جميعاً، الظالم والمظلوم، والمجرم والبريء، والمسلم والكافر، فما هو المعنى الزائد الذي نستفيده من إدراك اشتمال وصف الإنسانية هنا، وما الأحكام التي يراد ترتيبها عليه؟

إن قُصد بذلك تجسير الفرق بين المسلم والكافر بذريعة أنهم أخوة في الإنسانية فلم لا يقال ذلك في حق المجرم والبريء، أو الظالم والمظلوم، فهم جميعاً شركاءٌ في الإنسانية أيضاً، وهم ممن يدخلون في مفهوم الأخوة الإنسانية.

وهذا ما يكشف تعثرات هذا المصطلح في الواقع، وأن جزءاً من البواعث المحركة لاستعماله هو توظيفه في مجالاتٍ تتناقض مع محكمات الوحي، دون أن يُسعى إلى تمديد سلطانه ليشمل بقية الدوائر الإنسانية.

وقد سبق بيان أن من محكمات الشريعة قطع معاني الولاء الديني بين المسلم والكافر، ولو كان هذا الكافر أباً أو أخاً أو قريباً، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الإِيمَانِ﴾ [التوبة: ٢٣].

فالأخوة الدينية معنى يبذله المسلم لأخيه المسلم، كما أن الكافر يبذل أخوته لأخيه الكافر، فأخوة الدين لا تقتصر على الأخوة بين المؤمنين فقط، والتي قال الله فيها: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]. بل غير المسلمين أخوة أيضاً فيما بينهم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لإِخْوَانِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٥٦].

قد يقول قائل: إن المقصود هو التنبيه في ذكر الأخوة الإنسانية إلى إعطاء وصف التكريم للناس جميعاً، فهذا من مقتضيات وصف الإنسانية، وهو من مقتضيات الأخوة.

وهذا وإن كان صحيحاً في أصل الخلقة، فالإنسان في الأصل مخلوق مكرم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]. لكنهم بعد ذلك يتمايزون فضلاً وكرامة، وهو ما أشارت إليه الآيات التالية مباشرة، فقال تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧١﴾ وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٧١، ٧٢].

فالتكريم في الآية ليس تكريماً مطلقاً كما يظهر من سياقها، بل هو تكريم لخلق الإنسان مقارناً بخلق ما دونه من الحيوانات، ثم هو قد جاء في سياق الامتنان حثاً على تحقيق العبودية، ثم قد جاء بعده ما يكشف عن قدر الإنسان عند الله تعالى متى ما كفر به: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]. والتكريم على كل حال لا يقتضي ما يتوهم مما سبق ذكره من المعاني الفاسدة من الأخوة الإنسانية.

والمقصود: أن جوهر المشكلة هنا ليس في أصل إطلاق الأخوة الإنسانية، وإنما فيما تتضمنه من دعوة إلى إسقاط أحكام الأخوة الإيمانية على الأخوة الإنسانية، أو هدر أحكام الأخوة الإيمانية، وهو ما يتناقض مع أصول الإسلام الذي اختص أهل الإسلام بمعانٍ من الأخوة لا يشركهم فيها أحد:﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩].

٣) التكفير:

من الأصول الشرعية المقررة في مباحث الأسماء والأحكام في كتب العقائد أن الناس يتمايزون فيما بينهم إلى مؤمن وكافر: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [التغابن: ٢]. وأن هذه الأوصاف تستتبع أحكاماً عقدية أو عملية، وهي ما تجد تفاصيله في مدونات العقيدة والفقه، وليس القصد هنا تحرير ما يتعلق بحقيقة الكفر أو أحكامه، وإنما الإشارة إلى ما تضمنته بعض دعوات التعايش من تخفف لما تراه مستشكلاً في هذا الاصطلاح (الكفر)، وهو ما يحملها على السعي لاستبداله بمصطلحات مخففة، كالآخر مثلاً، ظنّاً أن هذا أدعى لتحقيق السلم والتعايش المنشود. ولست أدري ما يصنع هؤلاء بهذه التوصيفات المتواترة في القرآن بتسمية من وقع في الكفر كافراً؟! وكيف سيحلون مشكلتهم مع سورة يحفظها كل

مسلم جعل اسمهما (الكافرون)؟! وهو أمر يكشف عن خطورة ابتلاع المصطلحات المضللة والانطلاق منها لمعالجة الواقع.

إن تعليق وصف الكفر على عددٍ من المعتقدات أو الأقوال أو الأفعال يعد أمراً ظاهراً في نصوص الوحي، لا يستدعي الاسترسال في التأكيد على دلائله، فالتكفير وصف شرعي مرده إلى الشريعة، فهي التي تحدد ما يكون كفراً، ثم تنزل تلك الأوصاف على الأشخاص بحسب الميزان الشرعي المبني على ضرورة اجتماع الشروط وانتفاء الموانع، وليس في هذا أي ظلمٍ لشخص أو طائفة، لأن هذا من تسمية الأمور بأسمائها.

والحق أن التمييز بين الإيمان والكفر شأن بدهي، وإلغاء هذا الفرق يحيل الإيمان إلى مادة هلامية تقبل الشيء ونقيضه، فبمجرد أن تسعى إلى ضبط مدلول الإيمان وتحديد ما يدخل في إطاره، فأنت ترسم تلقائياً حدود الكفر وتقرّ بوجوده، ولذا فما من نحلة أو دين إلا وهي تعتقد أن من لم يلتزم بعقائدها وتصوراتها كافر، وفي ضوء هذا التصور قال بعضهم وقد أحسن: دين لا تكفير فيه ليس بدين.

وليس في الاعتراف بهذا القدر مضرةٌ، وإنما تحصل المضرة متى ترتب على هذه الأوصاف ظلم حقيقي.. **ولذا فالشريعة راعت في موضوع التكفير أمرين مهمين:**

الأمر الأول: عدم التعجل بإسباغ هذا الوصف لغير المستحق، وذلك لخطورة ما يترتب عليه من أحكام.

الأمر الثاني: ترتيب ما يناسب هذا الوصف من أحكام شرعية تميزه في الواقع عن الإيمان، وفي ترتيب تلك الأحكام تمام العدل، إذ مبنى الشريعة على التفريق بين المختلفات، ولا فرق أظهر وأجلى من الفرق بين الكفر والإيمان، فمن العدل أن يعطى الإيمان حقه، وأن يعطى الكفر حقه، وليس في هذا غضاضة أو إشكال.

بقي التنبيه إلى أنه ليس المقصود مما سبق منع استخدام لفظة الآخر مطلقاً في توصيف الكافر، أو التحفظ من ذكر وصف الكفر لأي مصلحة شرعية، وإنما ملاحظة تجاوز المصطلح الشرعي واستبداله قصداً بغيره.

٤) الجهاد:

يتمدد أثر المفهوم السلبي للتعايش في عصرنا ليصل إلى تحريف مفهوم الجهاد في الإسلام أيضًا، حيث إن التعايش يقتضي وجود سلامٍ بين الشعوب قائم على معاهدات مشتركة تمنع قيام الحروب، وتفتح المجال لكافة العلاقات الاقتصادية والتبادل التجاري بين الدول، وأما القول بوجود جهادٍ في الإسلام فهو يعني تقويض هذا السلام، وإعلان الحرب على الجميع.

وقد أوقع هذا الإشكال كثيراً من المعاصرين في مأزق، اضطروا بسببه إلى نفي وجود مفهوم للجهاد في الإسلام يتجاوز الدفاع عن النفس ضد العدوان، فلا وجود في نظرهم لأي جهاد يقصد إلى إعلاء كلمة الله وإقامة نظامٍ يحكم بالشريعة، وبناءً عليه رجعوا إلى نصوص الشريعة، ووقائع التاريخ الإسلامي في عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين بالتأويل بحمل ذلك على كونه دفاعاً محضاً ضد عدوان الآخرين.

والحق أن القول بالتعايش السلمي المعاصر لا يقتضي مثل هذا التحريف، فلا أحد من علماء المسلمين في عصرنا يقول بجهاد الطلب في هذا العصر، بل ولا يقول مثل هذا عاقل، لما فيه من ضرر بيّن، وفساد ظاهر، وهو من الاعتبار القطعي الذي لا يخفى على عموم المسلمين، فما بالك بعلمائهم.

إذا أدركتَ هذا علمتَ أنه لا أثر لمفهوم جهاد الطلب في التأثير على التعايش السلمي المعاصر، فتحريفه ونفي وجوده هو محض بحث جديد لا علاقة له بوجود

حاجة ماسة معاصرة إلى التعايش السلمي، فالمفهوم كما سبق لا يوجد من يدعو إليه في عصرنا، ولا من يقرره.

الذي حصل إذن، أنهم عادوا إلى النصوص الشرعية فحرفوا مفاهيمها، وقدموا وقائع التاريخ الإسلامي في غير صورتها الحقيقية، فمفهوم التعايش كان أثره نفسياً في دفع بعض النفوس إلى تحريف المفاهيم من دون وجود أي حاجة حقيقية لهذا التحريف من الأساس.

ونفي وجود هذا الجهاد في الإسلام أو تاريخ المسلمين هو محض مكابرة، فالأدلة فيه ظاهرة محكمة، ويكفي استحضار وقائع الجهاد في تاريخ الخلفاء الراشدين ليدرك المسلم قطعاً أن هذه الوقائع لم تكن كلها من قبيل جهاد الدفع المحض.

ولا يعني القول بوجودها أننا نقرر هنا مشروعيته في هذا العصر، أو ندعو لرفض المعاهدات المعاصرة، فهذه كما سبق لا يقول بها عالم ولا عاقل.

وإنما القصد التأكيد على أهمية المحافظة على محكمات الشريعة من التحريف، فالجهاد الشرعي محكمٌ ديني لا يمكن تجاوزه أو تحريفه لعظيم مكانته في الشرع، وكثرة ما ورد فيه من النصوص والدلائل، ، وهو أمر لا يبعث على التواري منه خجلًا بسبب طعن طاعن أو لمز لامز.

فظاهرة التحريف لا تراعي هذا كله، ولا تتعامل مع الموضوع بما يتطلبه من موضوعية علمية، بل بسبب انصياعها لقيم الحضارة الغالبة تظن أنها تحسن صنعاً، إذ ترى مثل هذا من صيانة الإسلام بنفي ما تراه باطلاً، ولا تدري أنها حين تقر بأن هذا باطل وأنه ضرر وعدوان محرم، فهي تطلق العنان للخصم للاستطالة على الإسلام أكثر، لأن أدلة ثبوت هذه الأحكام أقوى، فما دمتَ مُسَلِّمَاً بكونها باطلة وتضر بسمعة

الإسلام فقد أقررت بوجود طعن في الإسلام. بينما من نصر الحق كاملاً، فراعى الواقع وحاجاته، وحافظ على المفاهيم فلم يحرفها، لم يجد الطاعن عليه مدخلاً.

خلاصة الأمر أن التعايش في الاستعمال المعاصر مصطلح مجمل، تمرر من خلالها مفاهيم عدة متأثرة بحمولة فكرية تتصادم مع بعض الأحكام الشرعية، وحين نطيل الحديث في فحص مضامينها فليس في ذلك دعوة إلى إهدار ما فيها من مضامين صحيحة ومعانٍ معتبرة، وإنما ضرورة التفطن إلى ما تتضمنه من إشكالات لئلا تتسرب من خلال هذه المعاني الصحيحة.

(٣٢) الإسلام الوسطي المعتدل

يتردد على ألسنة كثير من الناس في عصرنا مصطلح الإسلام الوسطي، أو الإسلام المعتدل، ويقصدون به أننا نتمسك بالإسلام وفق رؤية معتدلة لا غلو فيها ولا تطرف. وهذا المعنى من حيث هو ليس محل إشكال، فالتمسك بالإسلام باعتدال، ونبذ الغلو والتطرف، أو التحلل والتفريط؛ مسلكٌ حسن، ولا يختلف عليه أحد.

لكن التعامل مع هذه المقولة لا ينبغي أن يكون بهذه السهولة، وأنها مجرد تعبير عن ضرورة التمسك بالإسلام ونبذ الانحراف عنه بالغلو أو الجفاء، بل نحن أمام سياقات ومضمرات تتضمنها هذه المقولة لا بد من فحصها، وإظهار ما فيها من مشكلات، وسنذكر منها هنا سياقين مهمين:

السياق الأول:

ما سبب تخصيص الإسلام بهذا الوصف وصف الاعتدال؟ أو بمعنى آخر، لماذا لا يقال: نحن نتمسك بالإسلام، ونتمسك بالسنة، ونتمسك بالشريعة. وإن أحببتَ فأضف: وفق المنهج الصحيح، أو على هدي النبي ﷺ، أو على منهج السلف الصالح، ونحو ذلك.

ما سر تخصيص (الاعتدال) ليكون ملازماً للإسلام، وكأن الإسلام بحد ذاته لا يكفي للإبانة عن هذا المعنى.

الواقع أن كثرة تخصيص الإسلام بوصف الاعتدال، ونبذ التطرف، له إيحاءات سلبية، فاستحضار هذا الوصف دائماً عند أي حديثٍ عن الإسلام افتخاراً به، واعتزازاً

بقيمه، ودعوة لتحكيمه، والرجوع إليه؛ يحمل في طياته موقفاً سلبياً من الإسلام شعر به هذا الشخص أم لم يشعر، فكأن الإسلام أصبح في حالةٍ مشكوك فيها، وأن التطرف والغلو أصبح سمة من سمات الإسلام في عصرنا، فلا بد من التبرؤ منها حتى لا يُساء الظن بصاحبها، فيشترط على نفسه أن تكون دعوته مقصورة على ما يسميه الإسلام المعتدل.

جزء من المشكلة هنا وقوع بعض الناس تحت سطوةِ ضغط الماكينة الإعلامية الرهيبة في عصرنا، التي تسعى لربط الإسلام بالغلو والتطرف، وأسهم في زيادة الإشكال أدوات وعقول من المسلمين رسخوا هذا الانطباع السلبي في نفوس الكثيرين بممارسات مغالية ينسبونها إلى الدين، فجنوا على دينهم وهويتهم، وجعلوها محل تهمة وعيب، ثم أسهم آخرون من المسلمين في تأكيد هذا الانطباع السلبي بالحرص على استحضار وصف الاعتدال عند ذكر الإسلام ليتأكد لكثير من المراقبين أن الإسلام من حيث هو لا يمثل قيم الاعتدال والوسطية.

والحقيقة أن مثل هذه القيود تتضمن تبرئةً للشخص من وصمة الغلو والتطرف لا الدفاع عن الإسلام، فكأنه يقول: أنا بريءٌ من أي إسلام آخر، وإنما أسير في حياتي وفق إسلام معين هو الإسلام المعتدل الذي يختلف عن غيره. فهو في الحقيقة يزيد من تكريس هذه النمطية الجائرة الفاجرة في الاعتداء على الإسلام من حيث يتوهم أنه يريد الدفاع عنه.

إذاً، ديننا الإسلامي هو دين الاعتدال، فليس ثم حاجة لأن نقيده بوصف الاعتدال. وحين نقول الإسلام فهو الإسلام بأحكامه وأصوله، هو دين العدل والاعتدال والرحمة والنجاة في الدنيا والآخرة، نفخر بذلك ونعلي الصوت به، ولا نخجل منه ونطأطئ الرأس بسبب ضغط إعلامي يجيء من هنا أو هناك. ووجود من

يغلو أو ينحرف لا يعني أن الإسلام أصبح مشبوهاً أو مخيفاً أو غير واضح، فلا بد من تخصيصه، فهذه انحرافات عنه يجب بيان حالها وتوضيح زيفها، دون الحاجة إلى جعلها مؤثرة في مفهوم الإسلام نفسه، بحيث يكون الإسلام في حد ذاته محلاً للتهمة، ويصبح الانتساب إليه دون ضوابط وقيود موضعاً للشبهة.

السياق الثاني:

وهو يتعلق بمفهوم الاعتدال المقرون بالإسلام، فما هو هذا الاعتدال؟

يمثّل الاعتدال إحدى السمات الحاضرة عند مختلف التيارات والاتجاهات الفكرية المعاصرة، فالكل يدعو إلى الاعتدال ونبذ التطرف، وهذا ما يحتم ضرورة معرفة حدود الاعتدال والمرجعية المحددة له، إذ بدون هذا التحديد لن يكون للاعتدال أي معنى، وسيكون قالباً يمرَّر من خلاله مختلف الانحرافات في السلوك والتصور، ثم تنسب تلك الانحرافات للإسلام بذريعة أنها تمثل الإسلام الوسطي المعتدل.

وضابط معرفة الاعتدال الممدوح هو الشريعة نفسها، فالإسلام يحمل في ذاته جواباً عن حدود الاعتدال، فمن تمسك بالإسلام حقاً بأحكامه وتشريعاته وحدوده فهو الواقع في مربع الاعتدال، المبرأ من مظاهر الغلو وصور الجفاء، وليس ضابط الاعتدال مستوحى من معايير خارجة عن الإسلام تحدد للإسلام مفهوم الاعتدال.. فليس للمسلم أن يُحكِّم أعرافه وتقاليده، أو أهواءه الشخصية، أو رضوخه لهيمنة ثقافة وافدة على الإسلام، فيستخرج من ممارسته هذه مظاهر الاعتدال المنشود الذي يمتدح صاحبه، بل الواجب محاكمة هذه جميعاً إلى أصول الشريعة ومحكماتها، فما كان موافقاً لها فهو الاعتدال، وما كان مخالفاً فليس من الاعتدال ولو ملأ صاحبها فضاء الدنيا حديثاً عن الاعتدال.

هذا هو المنهج الذي يجب أن يكون عميقاً في وعي كل مسلم، فلا يكتفي بمجرد رفع لافتة الاعتدال واتخاذه شعاراً، بل يجب فحص هذه الدعوى وفق منهج الشريعة لمعرفة الصحيح من المغشوش.

وتلحظ هنا أن شيوع ظاهرة التساهل في اللمز والاتهام بالغلو والتطرف ما يضعف تأثير مثل هذه التهمة في الواقع، فلا يبقى لها ذاك الأثر في صرف الوجوه والقلوب عنه، لأن كل طرف يطلق على الآخر تهمة الغلو، ثم يتفاخر بالانتساب إلى الاعتدال، فالحل لمعالجة إشكالات التطرف والغلو هو في التحاكم إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لمعرفة مواطن الغلو والتطرف، والجفاء والتساهل، ولندرك موضع الاعتدال حقاً، ونعي دائرته، وهو ما يُحَتِّمُ على كل طرفٍ أن يثبت اعتداله من خلال التزامه بدلائل الكتاب والسنة، لا من خلال الشعارات والدعاوى الفارغة.

سيقال: لكن الاحتكام إلى الكتاب والسنة سيقع فيه من الاختلاف ذات ما يقع هنا؟

فالجواب يدرك من خلال الجمع بين أمرين:

الأمر الأول: أن هذا الاختلاف ليس موجوداً في كل القضايا، بل ثم مواضع محكمة يمثل فيها الاعتدال دائرة من أصابها فهو المعتدل ومن انحرف عنها يميناً أو شمالاً خرج عن حد الاعتدال، وهم في ذلك على درجات بحسب قربهم وبعدهم من هذه الدائرة.

وثم مواضع تحتمل الخلاف المعتبر، والنظر الاجتهاد، ولا يسلب المختلفون وصف الاعتدال ما دام اختلافهم سائغاً وما داموا يعملون في هذه الدائرة، وإن كان الاعتدال في نفس الأمر شيئاً واحداً، لكن القدرة على إدراكه هنا على سبيل القطع واليقين غير مستطاعة، وهو ما يجعل دائرة الخلاف السائغ فضاءً لهذا الاعتدال

المنشود، فالاعتدال هنا وإن لم يستبن بشكل واضح عند الجميع، لكن يظل أمره محصوراً في دائرةٍ من الأقوال المعتبرة التي لا يسوغ الخروج عنها.

الأمر الثاني: أن ثم منهجية شرعية منضبطة يجب السير عليها طلباً للأرجح من تلك الأقوال التي تمثل في عين هذا الطالب موطن الاعتدال.

فالخلاف في دعوى التمسك بالكتاب والسنة يمكن حسمه من خلال هذين المعيارين: معيار المحكمات التي لا يختلف فيها، ومعيار المنهج الذي يسار إليه في النظر.

فالوسطية والاعتدال في التصور الشرعي هو نتيجة للتمسك بالكتاب والسنة، فمن تمسك بالشرع فهو الوسطي المعتدل، ومن خالفه فليس كذلك. وهي ليست موقفاً يتخذه الإنسان بأن ينطلق إلى نقطة الوسط بين طرفين متخاصمين ويضع نفسه بينهما، وإنما هو أثر وتابع لاتباع الشرع.

ومن هنا تدرك أن سبيل الوسطية ليس في اتخاذ موقف الوسط بين كل طرفين، بل هذه الوسطية قد تكون ممدوحةً، وقد لا تكون كذلك، وهو ما يمكن استكشافه وملاحظته من خلال الموقف القرآني من موضوع الوسطية، فالوسطية في ضوء الوحي ليست وسطية واحدة في الحقيقة، بل هي وسطيتان: وسطية مطلوبة مرغوبة، ووسطية مرفوضة مذمومة.

فمن أمثلة الوسطية المطلوبة في القرآن: وسطية من أنعم الله عليهم من المؤمنين الداعين ربهم بقوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٦، ٧]. ومنها أيضاً: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ١١٠]. ومنها أيضاً: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧]. وغير ذلك من شواهد قرآنية تكشف أن موضع الوسط قد يكون ممدوحاً مطلوباً.

وأما الوسطية المرفوضة فمن شواهدها القرآنية ما حكاه الله من أحوال المنافقين: ﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لا إِلَى هَؤُلاءِ وَلا إِلَى هَؤُلاءِ﴾ [النساء: ١٤٣]. ومن شواهده أيضاً: ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥٠]. ومن شواهده في السنة النبوية: «مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تعير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة»[١].

والفرق بين هاتين الوسطيتين في الحقيقة يعود إلى طبيعة الطرفين، فإن كانت وسطاً بين باطلين فهي ممدوحة، وإن كانت وسطاً بين حق وباطل فهي مذمومة.

والخلاصة أنه مع زخم الدعاوى والخصومات، وكثرة الطرق على أهمية الاعتدال، قد لا يتفطن المسلم إلى أن بعض هذه الدعاوى تسعى لأن تقيد الإسلام بالاعتدال الذي تريده، فالاعتدال عندها وصف خارجي، وقناعات مسبقة متأثرة بمرجعيات مختلفة، تُسَلَّط على الإسلام ليصاغ منه ما يسمونه بعد ذلك إسلاماً وسطياً معتدلاً.

فصاحب المرجعية الليبرالية مثلاً يضع تصوراته في الحرية التي لا تعتد بأي محظورات دينية، وتبيح العلاقات المحرمة، وينسب قناعته المتشكلة في ضوء هذه المرجعية إلى الإسلام، ويأخذ في الوعظ والتذكير بأهمية الإسلام الوسطي المعتدل، والإسلام براء من هذه الوسطية وذلك الاعتدال.

---

(١) أخرجه مسلم.

(٣٣) الدين ليس هشاً حتى يُخاف عليه

تمثّل هذه المقولة وصفاً صحيحاً لا يُختلف عليه، فدين الإسلام قوي ببراهينه وأحكامه، ولا يُخشى عليه من الشبهات والأفكار المخالفة، لأنه دين رب العالمين، وهو يكتسب قوته من قوته، والله من قبل ومن بعد حافظ دينه.

لكن من قال إن الخوف هنا هو على الإسلام ذاته والذي سيحفظه الله؟

حقيقة الأمر: أن الخوف على دين المسلم أن يضل عن الإسلام، وليس خوفاً على الإسلام نفسه.

فالمسلم يخشى على نفسه أن يضل عن الحق، ويترك الهداية، ويتنكب عن الصراط المستقيم، وليس الخوف على الحق والهداية والصراط المستقيم.

فلا معنى إذاً لذكر هذه المقولة عند الحديث عن أهمية الثبات على دين الإسلام، وتذكير المسلم بواجبه في المحافظة على دينه، وضرورة صيانته مما قد يضره ويضعفه، وهو ما أمر الله تعالى به في إشارة قرآنية لطيفة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]. فهذا الأمر الرباني بالموت على الإيمان لا يمكن تحقيقه إلا بالثبات على الإسلام طيلة مشوار الحياة، ليضمن المرء إسلامه لحظة وداعه الدنيا.

ومن تدبر هذا انفتح له باب فهمِ سبب دعاء المسلم ربَّه في يومه وليلته مرات كثيرة: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]. فهذه الهداية متضمنة للثبات على ما تحقق منها، وتطلب المزيد من هدايات الرب سبحانه وتعالى.

فالخشية إذاً ليست على الدين، وإنما هي على أنفسنا الضعيفة أن تُخذل فتترك الدين، ويكفي أن تستحضر قول الله تعالى في حق نبيه ﷺ سيد البشر وإمام المتقين: ﴿وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَّاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾ وَلَوْلَا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٣، ٧٤]. فالتثبيت هو من الله سبحانه وتعالى، وليس مجرد قرارٍ يتخذه الفرد استقلالاً، وإنما هو هداية وتوفيق، والتوفيق مفتاحه صدق اللجأ والاستعانة بالله، وعدم الاتكال على هذه النفس الضعيفة، والاطمئنان إليها، وإذا قال ربنا تعالى عن خليله ﷺ أنه لولا تثبيت الله له لكاد أن يركن للكفار شيئاً قليلاً، فكيف لا يخشى أحد بعد هذا على إيمانه؟!

ويكفيك في هذا أن تتأمل في تفاعل النبي ﷺ مع هذه الحقيقة، وعميق إدراكه لها، وما رتبه عليها من نتائج، حيث كان يستعيذ بالله العظيم من «الحور بعد الكور»[1]، وهو «الرجوع من الإيمان إلى الكفر، أو من الطاعة إلى المعصية، إنما يعني الرجوع من شيء إلى شيء من الشر»[2]. وكان يحدث صحابته بقوله: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء»، ثم يقول ﷺ: «اللهمَّ مُصَرِّفَ القلوبِ صَرِّفْ قلوبنا على طاعتك»[3]. فمقتضى العلم بجملة الحديث الأولى هو الفعل الواقع منه ﷺ في الجملة الثانية.

وعجيب حقاً ذلك الأثر العميق الذي خلفته هذه الحقيقة في شخص النبي ﷺ حتى صارت هذه الدعوات من أكثر دعائه، حتى قيدت أم سلمة هذه الملاحظة عنه ﷺ، فعن شهر بن حوشب قال: قلت لأم سلمة: يا أم المؤمنين، ما كان أكثر دعاء رسول الله ﷺ إذا كان عندك؟ قالت: كان أكثر دعائه: «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على

---

(١) أخرجه مسلم.

(٢) وهو من كلام الترمذي معلقاً على الحديث.

(٣) أخرجه مسلم.

دينك». قالت: قلت: يا رسول الله، ما أكثر دعاءك يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك؟ قال: «يا أم سلمة، إنه ليس آدمي إلا وقلبه بين أصبعين من أصابع الله فمن شاء أقام ومن شاء أزاغ». فتلا معاذ: ﴿رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨][1].

بل إن هذه الحال كانت هي حال النبي ﷺ المستمرة حتى خارج بيته، فعن أنس بن مالكٍ قال: كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول: «اللهم ثبت قلبي على دينك». فقال رجلٌ: يا رسول الله، تخاف علينا وقد آمنا بك، وصدقناك بما جئت به. فقال: «إن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن عز وجل يقلبها»[2].

ولله ما أجمل تلك الملاحظة الذكية التي أبداها ذاك الصحابي حين فهم من كثرة ذكر النبي ﷺ لذلك الدعاء أنها دعوة لهم للاقتداء به، وأنهم مقصودون بالتذكير بهذا المعنى الإيماني العميق.

فالمؤمن يخشى على دينه أن يضعف أو يسلب، إذ هو أنفس ما يملك، وخشيته هذه هي ما يبعث في نفسه الصيانة والعناية والاهتمام بشأن دينه. وهذه الخشية متى ما تحققت على النحو المطلوب كانت ذريعة للمؤمن لتحصيل حلاوة الإيمان، والتي لا تكون إلا بمحبة الدين حبّاً يكره معه أن يعود إلى الكفر بعد إذ استنقذه الله منه كما يكره أن يقذف في النار، وما من شك في أن من أكبر المهددات للدين الاستغراق في النظر في الشبهات وملاحقتها، إذ «القلوب ضعيفة والشُّبَه خطافة»[3].

فكثرة الواردات الفاسدة على النفس لها دور هائل في إفساد القلب، فإن القلب المنهمك في مطالعة الكتب أو تصفح المواقع المتضمنة التصورات الفاسدة،

---

(١) أخرجه الترمذي، وأحمد. وقال الترمذي: هذا حديث حسن. وصححه الألباني.

(٢) أخرجه الترمذي، وابن ماجه، وأحمد. قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. وصححه الألباني.

(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي (٧/ ٢٦١).

والتشكيكات، والشبهات، عرضةٌ لتشرب تلكم المفاهيم المنحرفة، بما ينعكس سلباً على برد اليقين، وصلابة الإيمان. وقد أحسن ابن تيمية النصح لتلميذه ابن القيم حين قال له: «لا تجعل قلبك للإيرادات والشبهات مثل السفنجة فيتشربها فلا ينضح إلا بها، ولكن اجعله كالزجاجة المصمتة تمر الشبهات بظاهرها ولا تستقر فيها، فيراها بصفائه، ويدفعها بصلابته، وإلا فإذا أَشْربتَ قلبك كل شبهة تمر عليك صار مقراً للشبهات، أو كما قال»[1].

بل إن الانهماك في هذا ما يحمل بعض الناس على الانصراف عن الحق وطلبه كليّاً، فتراه يستكثر من الشبهات حتى تقوى في نفسه وتستقر، فيعمى قلبه، ويكون قلباً أغلف ينزع من صاحبه الرغبة في الحق، ويصده عنه.

وإذا تدبرت في الكتب المعنية بتتبع آثار السلف، خصوصاً في الأبحاث العقدية، سينكشف لك مدى التحوط الذي كان يبديه أئمة السلف في تعاطيهم مع الشبهات والإشكالات مع عظيم تدينهم وصدق إيمانهم، وهي آثار كثيرة جداً، فمن صور ذلك التحوط العقدي:

أن رجلاً جاء إلى الحسن البصري فقال: يا أبا سعيد، تعال حتى أخاصمك في الدين. فقال الحسن: أما أنا فقد أبصرت ديني، فإن كنت أضللت دينك فالتمسه[2].

وقال رجل من أصحاب الأهواء لأيوب السختياني: يا أبا بكر؟ أسألك عن كلمة. قال: فولى أيوب، وجعل يشير بإصبعه: ولا نصف كلمة ولا نصف كلمة[3].

---

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم (١/ ٤٤٣).

(٢) الشريعة للآجري (١/ ٤٣٨).

(٣) الشريعة للآجري (١/ ٤٣٩).

ودخل رجلان من أهل الأهواء على محمد بن سيرين، فقالا: يا أبا بكر نحدثك بحديث؟ قال: لا. قالا: فنقرأ عليك آية من كتاب الله. قال: لا. قال: تقومان عني وإلا قمت. فقام الرجلان فخرجا. فقال بعض القوم: ما كان عليك أن يقرآ آية؟ قال: إني كرهت أن يقرآ آية فيحرفانها فيقر ذلك في قلبي[1].

وكان ابن طاووس جالساً، فجاء رجل من المعتزلة، فجعل يتكلم قال: فأدخل ابن طاووس إصبعيه في أذنيه، وقال لابنه: أي بني، أدخل إصبعيك في أذنيك، واشدد، ولا تسمع من كلامه شيئاً. قال معمر: يعني أن القلب ضعيف[2].

وليس هذا التحوط في حقيقته ناتج عن ضعف معرفي، بل صحة التصور عندهم مبنيةٌ على حجج وبراهين ومعرفة للحق في مثل هذه الثوابت الشرعية، فلا مصلحة من إصغاء الأذن بعدها إلى شيء من الباطل الذي قد يجتذب القلب صوبه.

خصوصاً أن الأمر جد، إذ هو متعلق بأعظم المهمات في حياة الإنسان المسلم، ورحم الله مالك بن أنس إذا قال: الداء العضال التنقُّل في الدين. وقال: قال رجل: ما كنتَ لاعباً به فلا تلعبَنَّ بدينك[3].

وإذا تدبرت في أحوال كثير ممن يتقصدون موارد الشبه والإشكالات، وجدت قدراً من هذا التقصد عائداً إلى شيء من الغرور المعرفي الذي يظن صاحبه بنفسه علماً عظيماً وفهماً كبيراً، فينكشف جهله مع بواكير ما اطلع عليه من الشبهات، فالسلامة لدين المرء متى ما قدر - ولم تكن ثم مصلحة شرعية معتبرة - هي في الابتعاد عن مثل هذه الموارد، والتعرف إلى الحق بدلائله الصحيحة، أما البروز لكل شبهة وإشكال فطريق طويل، وصاحبه عرضة لكثير من الزلل والخطأ.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١/ ١٣٣).

(٢) الإبانة لابن بطة (٢/ ٤٤٦).

(٣) الإبانة لابن بطة (٢/ ٥٠٦).

فإن اقتضت المصلحة الشرعية الاطلاع على الباطل، والنظر في الشبهات، للرد عليها مثلاً، فالأمر ليس متروكاً لكل أحد، بل له ضوابطه وشروطه. كما أن هذا الأمر يتفاوت باعتبارات متعددة، باعتبار حال الشخص ومدى علمه بالشرع. كما يختلف الأمر أيضاً بحسب عقل الشخص وطبيعته النفسية. ويختلف الأمر أيضاً باعتبار مستوى الشبهة، فأصول الشبهات غير تفاصيلها. كما يختلف الأمر باعتبار عموم البلوى بمصدر الشبهة، فالقراءة في المواقع العامة التي تعم البلوى بها تختلف عن الكتب الممنوعة التي يتكلف صاحبها جلبها وقراءتها. ويختلف الأمر أيضاً باعتبار حال السائل وقربه من عالم أو طالب علم متمكن يزيح عنه الشبهات ويراجعه في الأمر.. إلى غير ذلك من اعتبارات.

ومهما قدر المسلم على تجنب الخوض في الشبهات، والنظر فيها، فإنه أصون لدينه وأبرأ، وبه يحقق حفظ الدين، إذ لا نزاع بين العلماء أن حفظ الدين رأس الضروريات التي جاء الإسلام بصيانتها ورعايتها، فشرع ما يزيده ويثمره في الواقع، ومنع من كل ما يلحق الضرر به، ولا شك في أن إطلاق النفس للنظر في الشبهات دون حاجةٍ معتبرةٍ مما قد يلحق الضرر بهذا الأصل.

قد يقال هنا: لكن الذي يخشى من هذه الشبهات هو المؤمن الضعيف، الذي لم يتسلح بالحجة والبرهان، ولم يستعمل عقله ويعتمد على استقلاله، بخلاف القوي المطلع المنفتح فإنه لا يخشى على دينه.

وهذه في الحقيقة عبارات شعاراتية فارغة، تستغل بعض المعاني الحسنة، كالقوة والعقل، لتضليل الناس، وتمرير أفكار ضعيفة هشة، نظراً لأنها صيغت بشكل مقبول.

إن من يفقه حقيقة الإيمان يعرف أن كل إنسان ضعيف أمام المؤثرات التي تضر بالدين، وأنه معرض لترك دينه ما لم يتداركه الله برحمته. وكيف يظن مسلم أنه قوي

لا خوف على إيمانه بعد إدراكه ما سبق من حال نبي الله ﷺ، وهي حال مطردة عند الأنبياء، فقد كانوا صلوات الله وسلامه عليهم يدعون الله بالثبات على الدين؛ فهذا إبراهيم الخليل يدعو ربه: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥]. ويوسف الصديق يقول: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [يوسف: ١٠١]. ويوصي إبراهيم ويعقوب ذريتهما بهذه الوصية الجامعة: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢].

وهذا في الحقيقة ليس من الضعف، بل هو من الوعي الواجب المبني على فهم عميق لحقيقة الإيمان، وطبيعة النفوس، ومشكلة القضايا الفكرية المثارة، وهو ما يفرض منهجية واعية صلبة في التعاطي معها تتجاوز مجرد الشعور بالضعف والقوة إلى البحث عن كيفية الاستفادة الإيجابية وتجنب الآثار السيئة.

فالحق أن من يكرر: لا تخف على إيمانك، والمؤمن القوي لا يخاف على إيمانه، وعندك من العقل والبرهان ما لا تخشى على الإيمان؛ هو في الحقيقة لم يفقه حقيقة الإيمان، ولا حجم الضرر الذي يمكن أن تخلفه مثل هذه العبارات.

فعندنا هنا خمس حقائق يغفل عنها كثير من الناس، هي:

الحقيقة الأولى: أن الدخول في الإسلام من أجلّ نعم الله على عبده: ﴿كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٩٤] يختار الله لها و: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٧٤] وأمرها إليه سبحانه: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢].

الحقيقة الثانية: أن الله يحول بين بعض الناس والهداية، فلا يتمكن من فهم الحقّ ولا ينشرح صدره له: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الأنفال: ٢٤]، ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾ [النساء: ٨٨]. فلا ينتفعوا بما يسمعون من حجج وبراهين:

﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ [البقرة: ٧]، ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الإسراء: ٤٦].

الحقيقة الثالثة: أن الله قد حكى في القرآن أن سبب ضلال كثيرٍ من الناس ليس عدم فهمهم للأدلة، وإنما لأمراض سكنت نفوسهم، من حب المال والدنيا، والتعصب للآباء، والحسد والإعراض، وغيرها: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾ [البقرة: ٤١]، ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنكُمْ وَأَنتُم مُعْرِضُونَ﴾ [البقرة: ٨٣]، ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ [البقرة: ١٠٩]، ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [يونس: ٧٨]، ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ [البقرة: ٢١٢]. وآيات كثيرة تؤكد هذا المعنى.

الحقيقة الرابعة: أن الإيمان ليس مجرد المعرفة والإقرار، بل هو التزام وانقياد وامتثال لأمر الله وأمر رسوله ﷺ، وهذا الامتثال يتطلب تزكيةً للنفس وتطهيراً للقلب.

الحقيقة الخامسة: قيام الدنيا على الابتلاء والتمحيص، فمن سنّة الله أن يجري على أهل الإيمان الابتلاء والاختبار: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ﴾ [البقرة: ٢١٤]. وقد بيّن الله حكمة هذه السنّة الربّانية: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩]. فقضايا الإيمان ليست مجرد مسائل عقلية تفهم أو لا تفهم، بل تحتاج النفوس مع ذلك إلى اختبار وامتحان ليظهر الثبات والصبر وتقديم مراد الله.

يأتي في هذا السياق تسويغٌ للانفتاح على الأفكار والشبهات من دون أي تحفظ، بدعوى أن الشك هو طريق اليقين، وأن مثل هذا الانفتاح هو الذي يجعلنا نكتسب الإيمان المبني على الحجة والقناعة، وهو إيمان قوي راسخ، بخلاف إيمان الذي يخشى على الشبهات، فهو إيمانٌ ضعيف لأنه مبني على تقليد.

وهذه في الحقيقة عبارة تسويقية مبنية على ركامٍ حِجاجي هش، يتبين هذا من خلال فحصها في الأوجه التالية:

الوجه الأول: أن من وصل إلى اليقين لا حاجة له أن يعود شاكاً في يقينه مرة أخرى، فما دمتَ موقناً حقاً بأن الإسلام هو دين الله الحق، فما معنى أن تدعو الناس إلى التشكيك في الإسلام الذي تراه هو الحق يقيناً بحثاً عن هذا اليقين؟!

هذا في الحقيقة لا يستقيم إلا في حالة وجود شك في الإسلام، فهنا يقال لمن وجد هذا الشك: يجب عليك أن تبحث عن الحق وتزيل ما علق بك من شكٍ حتى تصل إلى اليقين. أما أن نوقن بأن الإسلام هو الحق قطعاً، وفي نفس الوقت نحرض الناس على الشك في الحق لأجل العودة إليه مرة أخرى؛ فهذا ضربٌ من العبث.

الوجه الثاني: أن الشك ليس طريقاً إلى اليقين دائماً، فهذه عبارة غير موضوعية ولا واقعية، فالشاك قد لا يصل إلى اليقين، ومن لم يشك قد يكون موقناً، بل إن من عوَّد نفسه على الشك في اليقينيات وجعل هذا منهجاً له في كل أحواله، لن يستقيم له إيمان بتاتاً؛ لأنه حتى لو تحصّل له اليقين سيتحرك عنده الشك مرة أخرى، بسبب خلل منهجه وفساد طريقته.

الوجه الثالث: أن الإيمان الذي لم يتعود على الشكوك ليس إيماناً ضعيفاً هشاً كما يتوهم، فليس قوة الإيمان وضعفه مبنية على القدرة على معرفة الحجاج الأدلة في القضايا الدينية الجدلية، ولهذا تجد عند كثير من عوام المسلمين من قوة الإيمان بالدين، والثقة بالله، والتوكل عليه، واليقين بأحكامه، ما لا تجده عند كثيرٍ ممن هو أحسن منهم معرفة بطرائق النظر والتفكير والاستدلال؛ لأن قوة الإيمان ليست مرتبطة لزومياً بمعرفة الأدلة والحجاج، فهي سبب نافعٌ لزيادة الإيمان، لكن قد لا ينتفع به بعض الناس. كما أن الإيمان يتأثر بعوامل غيرها كالعبادات والذكر والتربية وغيرها.

فهذه الطريقة إذاً لن تتسبب في الحقيقة إلا في زيادة الشكوك وتعميق الحيرة بين المسلمين؛ لأنها تحرّض على الشبهات بلا وعي بحالها ولا إدراك لحال الناس ولا فقه بحقيقة الإيمان. ولو كان مقصده التأكيد على ضرورة تقوية إيمان المسلمين بالحجج والبراهين التي تصونهم من تأثير الشبهات المعاصرة، فهذا حق لا إشكال فيه، لكن هذا يختلف عن مثل هذا التحريض الفوضوي على الشبهات.

سيقال هنا: هذا يعني أن نعطل عقولنا فلا نعترض ولا نسأل ولا نناقش؟

والمشكلة الحقيقية ليست مع السؤال بأن يستفسر المسلم عما أشكل عليه من قضايا دينه، بل مع منهجية تعامل المسلم مع الأسئلة، فالخلل في طريقة التعامل هو الذي يسبب الاضطراب والانحراف.

وقد كان الصحابة يسألون النبي ﷺ عما يشكل عليهم ويجيبهم عليه الصلاة والسلام، وهذا يدل على أمرين:

الأمر الأول: ضرورة اتساع صدر الآباء والأمهات والمربين للأسئلة التي تأتيهم، وأن يجيبوا عليها بما يزيل إشكالها ويقوي الإيمان في النفوس.

الأمر الثاني: أن السؤال عما يشكل من أمر الدين ليس محرماً ولا مذموماً بإطلاق.

إنما يأتي الخلل حين يتسبب السؤال في إضعاف يقين المسلم، ويشككه في أصول دينه، نظراً لأنه لم يحسن التعامل معه، فلم يبحث عن العلم الذي يدفع هذه الشبهة.

بل حتى إن لم يجد المسلم جواباً مقنعاً عن استشكالٍ معين اعترضه، فوجود إشكالٍ في جزئية معينة لا يؤدي إلى الشك في الأصل كله والانحراف عن الإسلام، فالإشكال لا ينافي اليقين، فيمكن للمرء أن يظل موقناً بأصول الدين وقطعياته مع بقاء إشكالاتٍ محددة لم يدرك وجه الجواب عنها في بعض الجزئيات.

فالأمر هنا ليس تعطيلاً للعقل، ولا دعوةً لإيقاف التساؤل والبحث والنظر، إنما هو تأكيدٌ على ضرورة فقه حال الإيمان فلا يتسبب الشخص في الإضرار به من حيث أراد تقويته بسبب غفلةٍ وتوهماتٍ فاسدة، متأثراً بشعارات تتجمل بالعقل والانفتاح، بل يتعامل معها وفق منهج موضوعي يضمن له الانتفاع بها والسلامة من ضررها.

يقال اعتراضاً على هذا التقرير: إن هذا التخوف يحرمنا من الاطلاع والانفتاح والاستفادة مما عند الآخرين من علوم وأفكار نافعة؟

التخوف من الشبهات لن يحول بين المسلم وأي علم نافع، بل هو في الواقع منهج موضوعي يسهم في صرف المسلم عن إضاعة الوقت والجهد في جزئيات محددة ضارة أو قليلة الثمرة، ليبقى منشغلاً بالأمور النافعة والعلوم المفيدة في المجالات كافة، فتجنب الشبهات يعمق الوعي بضرورة التمييز بين العلوم النافعة والضارة في الانفتاح، وأن لا يَقبل المسلمُ الانفتاحَ على الضار بدعوى البحث عن النافع.

فالشبهات متعلقة بجانب معين محدد مما يشكك في الدين وقطعياته، فليس في الانفتاح على هذا الجزء من نفع حقيقي للمسلم وقد مَنَّ الله عليه باتباع الوحي والاستنارة بهديه، خصوصاً حين يقبل عليها بلا علم ولا منهج، وأما بقية العلوم النافعة فهي مما يُحث على الاستفادة منها.

كما أن الإشكال ليس في أصل الاطلاع، وإنما في الانشغال به مع جهل الإنسان وعدم معرفته المعرفة الكافية بما يقوي أثر الشبهة عليه، بسبب ضعفه لا بسبب قوتها، فالاطلاع على المواد التي تثير الشبهات والشكوك على أصول الدين يتطلب من المسلم أن يكون عالماً بدينه حتى يستطيع أن يناقشها ويرد باطلها، وهذا يتطلب وقتا وجهداً لا يبذله أكثر من يطالعون الشبهات، فقد يكون منشغلاً بدراسة علمية نافعة ثم في أوقات يسيرة من فراغه يطالع كتباً منحرفة، فهو لا يجد وقتاً ولا يملك جهداً موازياً

لاطلاعه، فيغرق في الشبهات بسبب تقصيره، فالخير له في تركها ما دام أنه لن يبذل ما تستدعيه من واجب شرعي في العلم والتعلم.

والخلاصة أن مقولة (الدين ليس بهذه الهشاشة فيخاف عليه) تسعى إلى تهوين شأن الشبهات في نفس المسلم، وتعطيه شعوراً زائفاً بالعلو العلمي، الذي كثيراً ما يتبدد مع لحظة الارتطام بأول شبهةٍ، وإن كانت سهلةً تافهةً في كثير من الأحيان.

(٣٤) بلا وصاية

كل حرٍّ عاقلٍ بالغٍ رشيدٍ فإنه ينكر أحقية أن يكون أحد وصيّاً عليه، فالوصاية سلطة قهرية تُفرض علىٰ الإنسان، تحول بينه وبين تصرفاته وحقوقه. وبطبيعة الحال فإن مثل هذا المعنى مرفوض عند الناس، ولا يقبل أحد أن يكون ثمّ وصاية من أي شخص أو جهة عليه.

حسناً، أين المقولة الفاسدة في الموضوع؟

الفساد يظهر في بعض استخدامات هذه المقولة وتوظيفاتها، فإشكالية بعض المقولات لا تقتصر على وجود معنى باطلٍ فيها، بل قد تكون في بعض التوظيفات الخاطئة لها. وهذه المقولة هي من جنس تلك المقولات التي جرى استخدامها وتوظيفها في عصرنا في سياقات كثيرة تعود إلى معنى واحد، وهو: رفض بعض الحق بدعوى أنه يشتمل على نوع وصاية. والمشكلة هنا في تعدية الوصاية إلى غير مجالها، واستغلال النفور النفسي من كلمة الوصاية للتنفير من بعض صور الحق، وهو ما ينكشف سريعاً عند رفض بعض الناس بعض صور التواصي بالحق، والنصح بالخير، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بذريعة ما تتضمنه مثل هذه الأفعال من وصاية.

فالشريعة جاءت بشعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لإقامة دين الله، ومنع التجاوز على حرماته، وحفظ حقوق الناس في دينهم ودنياهم، وكل مسلم عليه نصيب من هذا الواجب بحسب استطاعته وقدرته وعلمه. فمحرك القيام بهذه الشريعة شعور المسلم بواجبه الشرعي، وانتصابه للقيام بأمر الله تعالى، إضافة إلى دافع أخوي

بالنصح للمسلمين وبذل الخير لهم، والتواصي معهم على الحق والإيمان، وهو معنى متفق عليه لا يختلف عليه المسلمون في الجملة.

الذي حدث في عصرنا أن بعض تطبيقات هذه الشعيرة أصبحت توصف بأنها من قبيل الوصاية المنبوذة، وأن من يأمرك بمعروف أو ينهاك عن منكر فإنه يمارس وصايته عليك، وهذا فيه تضليل من جهتين:

الأولى: التضليل من جهة مفهوم الوصاية: فالوصاية أن تمنع الإنسان من تصرفاته المالية والبدنية بلا حق، وليس منها أن تمنعه من الفعل الضار أو تأمره بالفعل الحسن، فالأنظمة المعاصرة تفرض قائمة طويلة من الممنوعات، وقائمة مثلها من الأوامر التي يلتزم الجميع بها، ويرون فيها تحقيقاً لمصلحتهم ودفعاً لما يضرهم، ولم يقل أحد إن هذا من قبيل الوصاية عليهم.

الثانية: تضليل من جهة تسمية الحكم الشرعي بالأسماء المنفرة: وهذا أسلوب قديم في رفض الحق بتوظيف التسميات المنفرة عنه، كما قال فرعون: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمۡ أَوۡ أَن يُظۡهِرَ فِي ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡفَسَادَ﴾ [غافر: ٦٢].

سيقال هنا: لكن الخلاف في مفهوم المعروف والمنكر وليس في الأمر بجنس المعروف أو النهي عن جنس المنكر، فمحل النقد هو لمن يأمر بما ليس بمعروف، أو ينهى عما ليس بمنكر.

وهنا ينتقل البحث في تحقيق ماهية المعروف والمنكر، وتحقيق مناطاتهما في الواقع، وحل ما قد يعرض في هذا الباب من أخطاء، وهذا كله جزء من التفكير الصحيح في المقولات المعاصرة وكيفية التفاعل الإيجابي معها، وذلك بالضغط عليها ومساءلتها وتفكيك بنيتها لتحييد المعنى الباطل منها، والكشف عما فيها من حقّ أو ما يحتمل أن يكون كذلك. وهنا يجب أن يكون النقاش في تحديد القضية

المختلف فيها هل هي من الواجبات الشرعية التي يجب الالتزام بها، أم ليست كذلك؟ وهذا التمييز ضروري لوضع حدٍ فاصل يحول بين المفاهيم الباطلة أن لا تتمدد في المساحات المحتملة.

(٣٥) لستَ مسؤولاً عن الخلق

حين يبادر المسلم لإنكار أي قول أو فعل مخالفٍ للشريعة، فإنه غالباً لن يسلم من سماع مثل هذه المقولة: (لستَ مسؤولاً عن الخلق)، أو: (لستَ مسؤولاً عما يحدث)، أو: (دع الخلق للخالق)، أو: (عليك بما يخصك)، أو غيرها من العبارات التي تفتُّ في عضد كل من يريد الخير للناس بنصحهم عن خطأ، أو دلالتهم على صواب، بأن هذا ليس من مسؤوليتك، أو أنه يمثل نوعاً من التطفل والتدخل في خصوصيات غيرك، فلا حاجة لأن تشغل نفسك بها، ولا أن تجر على نفسك الهم والقلق بسببه، فأنت مسؤول عن فعل نفسك فقط.

والسؤال المهم هنا: هل نحن غير مسؤولين حقاً عما يحدث من حولنا؟ وهل تقتصر دائرة مسؤوليتنا على تصرفاتنا وأفعالنا وليس علينا مسؤولية تجاه غيرنا من الناس؟

لا شك في أن هذا الكلام باطل، فالمسلم مسؤول عما يحدث من حوله، وليس صحيحاً أن المسؤولية تقتصر على ما كان من فعله هو فقط، بل من فعله الواجب والذي يحاسبه الله عليه أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فهذا من الواجبات المحملة على عاتق كل مسلم ومسلمة، وبهذا استحقت هذه الأمة الثناء العظيم في القران: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْـمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْـمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وقال سبحانه: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وذم الله تاركي هذه الشعيرة فقال تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَن

مُنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٨، ٧٩].

فمن مسؤوليتك الشرعية أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وهو حكم شرعي محكم لا يصح أن تكون حوله منازعة أو جدل.

والأمر بالمعروف يشمل نصح الناس ودلالتهم على ما فيه خير لهم في دينهم ودنياهم، والنهي عن المنكر يشمل تحذيرهم عن أي شيء يمكن أن يضرهم في دينهم ودنياهم، فما يحدث من حولك مما تراه أو تسمعه فإن من مسؤوليتك أن تبادر لإصلاحه قدر طاقتك، فتقوّم الخطأ وتصحح الانحراف بالحكمة والموعظة الحسنة.

إن من يستشعر هذه المسؤولية الشخصية عليه فيما يحدث من حوله هو شخص إيجابي نافع، فهو لا يتعامل مع الأحداث بسلبية ولا مبالاة، وإنما يحرص على أن ينفع الناس ويبذل الخير لهم، ومن يكتفي بمقولة (لستَ مسؤولاً) هو شخص أناني يكتفي بدائرته الخاصة ولا يبالي بمن حوله، والفرق كبير بين شخصين: يسعى أحدهم في الإصلاح قدر طاقته، ويؤثر نفعاً فيمن حوله، ويكون له أثر نافع حال وجوده؛ وشخصٌ سلبي لا أثر لوجوده، فصلاحه وخيره قاصر على نفسه.. فهل يستويان؟

ولذا كانت هذه الكلمة (عليك بنفسك) في مثل هذا السياق من أقبح الكلمات عند الله، صح عن النبي ﷺ أنه قال: «وإن أبغض الكلام إلى الله عز وجل أن يقول الرجل للرجل: اتق الله. فيقول: عليك بنفسك»[1].

ومما يكشف لك عن احتفاء الشريعة بالمصلحين ما جاء فيها من أصول محكمة تكشف عن تفضيل الإصلاح على مجرد الصلاح، وأن اقترانهما هو مطلوب الشرع لا إلغاء جانب الإصلاح لمصلحة الصلاح فقط، ومن تلك الأصول المحكمة دلائل

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان. قال الألباني: إسناده صحيح ورجاله ثقات.

شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبيان الشارع مصير الأمة إن تركت هذا الواجب، إضافة إلى ثناء الله تعالى على أهل التواصي بالحق والتواصي بالصبر: ﴿وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ١ - ٣]. فالإنسان واقع في الخسران، ولا ينجيه من ذلك الاقتصار على الصلاح الذاتي بتحقيق الإيمان والعمل الصالح، بل النجاة التامة لا تكون إلا لمن حقق ذلك ثم تواصى مع غيره على الحق تذكيراً به وأمراً، وزجراً عن الباطل، وتواصى على الصبر عليه، وعلى ما يمكن أن يلاقيه بسببه.

وأنت إذا تدبرت في الدافع الحقيقي لمقولة: (لست مسؤولاً عما يحدث)، ستجد أن الأمر ليس على ظاهره، فلا تجد الناس في الجانب العملي يحمدون فعل شخصٍ لا يبالي بمن حوله، بل يعدونه نموذجاً للأنانية والعجز والكسل. وإنما هذه المقولات تستعمل للتثبيط عن الإنكار في جانب معين من الأخطاء، وهي المتعلقة بالمحرمات والواجبات الشرعية، فهي التي يُزَهَّدُ فيها بأنك لست مسؤولاً عنها.

ولهذا لو أن أحداً رأى شخصاً قد تعرض لاعتداء، أو أصيب بمرض، أو حلت به كارثة، فلا أحد سيقول حينها: لست مسؤولاً عما يحدث، بل الجميع يُبَجِّلُ أي مواقف خير ونصرة لهذا المحتاج.

فحقيقة الأمر هي تزهيد في الواجب الشرعي المتعلق بالحث على الواجبات والنهي عن المحرمات الشرعية، وكلها مما يحمد للإنسان القيام والأمر به، فكل ما أمر الله به من واجبات شرعية متعلقة بالعبادات أو المعاملات أو الحقوق الخاصة أو نصرة المظلوم أو إغاثة الملهوف، وحفظ الحقوق؛ كلها أحكام شرعية يحمد لمن يأمر بمعروف فيها، أو ينهى عن منكر فيها. والتعامل مع بعض المنكرات بأنك لستَ مسؤولاً عنها، هو في الحقيقة تزهيد بها وانتقاص من مكانتها، وهو الباعث على الحث على عدم مبالاة الشخص بها وترك الأمر والنهي فيها.

الغريب أن هذا التصور الفاسد في قصر المسؤولية الدينية على الشخص دون من حوله يشكل وهماً قديماً نشأ من سوء فهم لمثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٥]. وقد جاء تصحيح هذا التصور الفاسد على لسان الصديق رضي الله عنه، فقد صح من حديث قيس بن أبي حازم قال: قام أبو بكر ﷺ فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: يا أيها الناس، إنكم تقرؤون هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]. وإنا سمعنا رسول الله ﷺ يقول: «إن الناس إذا رأوا المنكر لا يغيرونه أوشك أن يعمهم الله بعقابه»[١].

فبيَّن ﷺ أن الآية لا تدل على الانطواء على النفس وترك النصح الواجب للخلق، بل أكد أهمية أداء واجب الاحتساب، وأن الأمة متى تخلت عنه فهي المهددة بعقاب الله تعالى. وأن مقصود الآية بيان أن فعل الآخرين لا يضرك إذا قمتَ بالواجب الشرعي عليك بالأمر والنهي، فهنا لا يكلفك الله أن ينتهي البشر عن أفعالهم، فهذا مما لا قدرة لك عليه، وليس تحت التكليف، فإذا اهتديت وأمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر فلن يضرك فعل أحد.

ولهذا ذكر الله في القرآن أن النجاة متعلقة بالإصلاح: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧]. فالإصلاح هو الذي يحفظ من عقوبة الله وليس مجرد الصلاح الذي لا يقوم بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما نبه إليه ﷺ حين سئل: أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: «نعم إذا كثر الخبث»[٢].

(١) أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وأحمد. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وصححه ابن العربي، والنووي، وابن تيمية، والألباني.

(٢) متفق عليه.

بل صرح عليه الصلاة والسلام بما هو أوضح في تحقيق هذا المعنى وما يمكن أن يلحق المجتمع من المصائب إن هم تركوا واجب الاحتساب، فقال: «والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم»[1].

ولهذا حين ذكر الله قصة أصحاب السبت ختمها بذكر الفئة التي استحقت النجاة، وهي التي كانت تأمر وتنهى، فقال: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٥].

إذاً، عند الحديث عن فعلٍ محرم لا معنى أن يقول أحد: لستَ مكرهاً على الحضور، فمن شاء حضر، ومن شاء لم يحضر، فهذا الاعتراض لا يمكن أن يرد على ذهن مسلمٍ فَقِه معنى الأصل الشرعي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

تأتي هنا مقولة مثبطة أخرى، تقول: لو أراد الله أن يمنعها لمنعها.

وهذا صحيح، فلو أراد الله أن يمنع هذه المحرمات لمنعها، لكن ما الذي تريده من هذا؟

لم يمنعها ربنا تبارك وتعالى لحكمة بقاء الخير والشر جميعاً، وأن يبتلينا جميعاً في أن نقوم بالخير ونأمر به، ونترك الشر وننهى عنه.

فتوظيف مثل هذه المقولة في سياق التثبيط من هذه الشعيرة هو في الحقيقة احتجاج بالقدر على ترك الواجب الشرعي، ومثل هذا الاحتجاج باطل، وهو من جنس احتجاج المشركين لشركهم بما ذكره الله عنهم: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

---

(١) أخرجه الترمذي، وأحمد. قال الترمذي: هذا حديث حسن. وصححه أحمد شاكر. وحسنه الألباني.

والقول بأن الله لو أراد أن يمنعه لمنعه، هو من قبيل الاستدلال بالقدر على الشرع، وهي مقولة متكررة، تأتي هنا، وتأتي أيضاً في سياق الدعوة إلى تقبل الاختلافات الفكرية مهما كانت مصادمة.

والحق أنه لا يصح أن يُستدل بالحكم القدري على الحكم الشرعي، فالسنة الكونية يراد بها ما خلقه الله وأراده قدراً، ومثل هذا الاختلاف بين الناس هو سنة قدرية، ولا رادّ لما قضى الله، والله إنما قدرها لحكم عظيمة، لكن هذا لا يعني أنه مشروع ومحبوب لله، فليس ثم تلازم بين الإرادة القدرية المتعلقة بالخلق، والإرادة الشرعية، فهناك أمور يشاؤها الله قدراً لكنه لا يرضاها شرعاً، وذلك مثل المحرمات الشرعية كالقتل والزنا والسرقة وغيرها، فلا يجوز أن يستدل أحد على مشروعيتها بوجودها وأن الله خلقها، فمن يستدل بالاختلاف الموجود بين الناس على أنه مشروع مطلقاً هو مثل من يستدل بوجود الخمر والزنا والقتل على أنه مشروع، وهو أمر باطل ظاهر البطلان.

ومن المقولات الرائجة حديثاً، والتي تتضمن تثبيطاً عن أداء واجب الاحتساب، التحذير من (الاستشراف): فيسمي بعض الناس من يأمر وينهى وعنده أي تقصير بأنه مستشرف!

وهي لفظة غريبة يبدو أنها مشتقة من الشرف، حيث يدّعي مطلقها أن الناصح يزكي نفسه حين ينصح غيره ويدعي لنفسه شرفاً غير مستحق، ويشيع رمي هذا الاتهام في وجوه الناصحين ممن هو واقع في التقصير في بعض الواجبات أو المحرمات الظاهرة، فيعيّره بهذه الكلمة تثبيطاً له عن ممارسة الاحتساب، وربما سخروا منه بأنهم من جماعة (أحب الصالحين ولست منهم)!

والحقيقة أن مثل هذه التهمة للناصحين لا وجه لها ولا معنى لها إطلاقاً في الشريعة، وهو ما يتجلى من خلال ملاحظة المعاني التالية:

المعنى الأول: أنه يتعارض مع جملة من المفاهيم المركزية في التصور الإسلامي، كمفهوم الاحتساب، والتواصي، وما يمكن أن يترتب من العقوبات الإلهية على ترك هذه الواجبات.

المعنى الثاني: أن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متحتم على كل مسلم، سواءً كان واقعاً في الذنب والمعصية، أو بريئاً منه، قال ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[١]. فهو أمر نبوي لكل مسلم رأى منكراً، ولا يصح من المسلم ترك واجب الإنكار ظاهراً إلا بالعجز عنه، فيتعين عليه مع ذلك الإنكار بقلبه.

المعنى الثالث: أنه لا يخلو مسلم من الوقوع في الذنوب والمعاصي: «كل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون»[٢]. فملاحقة المقصرين بتهمة الاستشراف يلزم منها ترك واجب الاحتساب مطلقاً، فالمحتسب إن لم يكن واقعاً في عين الذنب الذي يحتسب على غيره فيه، فهو واقع في ذنب آخر، ولمطلق هذه التهمة أن يذكره بهذا فتتعطل هذه الشريعة، وقد أحسن الشاعر جداً إذ قال:

إذا لم يَعِظْ في النَّاس من هو مُذنبٌ

فمن يعظ العاصين بعد محمد

قال الحسن البصري لمطرف بن عبد الله: عظ أصحابك. فقال: إني أخاف أن أقول ما لا أفعل. قال: يرحمك الله! وأينا يفعل ما يقول! ويود الشيطان أنه قد ظفر

(١) أخرجه مسلم.

(٢) أخرجه الترمذي، وابن ماجه، وأحمد. وقواه ابن حجر. وحسنه الألباني.

بهذا، فلم يأمر أحد بمعروف ولم ينه عن منكر[1]. وقال مالك: عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن: سمعت سعيد بن جبير يقول: لو كان المرء لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر حتى لا يكون فيه شيء، ما أمر أحد بمعروف ولا نهى عن منكر. قال مالك: وصدق، من ذا الذي ليس فيه شيء[2]!

ولقائل أن يقول: وما نفعل بمثل قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢، ٣]. وقوله تعالى ذماً لليهود: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤]. وقول النبي ﷺ: «يجاء بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار، فتندلق أقتابه في النار، فيدور كما يدور الحمار برحاه، فيجتمع أهل النار عليه فيقولون: أي فلان ما شأنك؟ أليس كنت تأمرنا بالمعروف وتنهانا عن المنكر؟ قال: كنت آمركم بالمعروف ولا آتيه، وأنهاكم عن المنكر وآتيه»[3]. وقول النبي ﷺ: «مررت ليلة أسري بي على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من نار، قلت: ما هؤلاء؟ قال: هؤلاء خطباء من أهل الدنيا، كانوا يأمرون الناس بالبر، وينسون أنفسهم، وهم يتلون الكتاب، أفلا يعقلون؟»[4].. ألا تدل هذه النصوص على ذم العاصين من المحتسبين؟

فيقال: لا شك في أن الواجب على المحتسب الالتزام بما يأمر الناس به من الواجبات الشرعية، وأن يتجنب ما ينكره على غيره، والناس بطبيعتها تنفر من التناقض الذي يقع بين التصور والسلوك، والقول والعمل، وهو معنى حاضر في القرآن الكريم في قصة شعيب عليه الصلاة والسلام: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود: ٨٨].

---

(١) تفسير القرطبي (١/ ٣٦٧).

(٢) المرجع السابق.

(٣) أخرجه البخاري.

(٤) أخرجه أحمد. وحسنه البغوي. وصححه شعيب الأرناؤوط.

ولذا كان من حكمة الشريعة ذم من يخالف قولُه فعلَه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢]. فهو مستحق للذم بمخالفته لما يقول، وقد يكون في صنيعه هذا فتنة لغيره، فيقول المنصوح: لو كان صادقاً لأتى ما ينصح به ولما تركه. وتتأكد هذه المشكلة من العلماء، وفي علماء السوء يقول ابن القيم عليه رحمة الله: «علماء السوء جلسوا على باب الجنة يدعون إليها الناس بأقوالهم ويدعونهم إلى النار بأفعالهم، فكلما قالت أقوالهم للناس: هلموا، قالت أفعالهم: لا تسمعوا منهم، فلو كان ما دعوا إليه حقاً كانوا أول المستجيبين له، فهم في الصورة أدلاء وفي الحقيقة قطاع الطرق»[١].

فما سبق حقٌّ لا شك فيه، وليس موضعاً للنقد، وأن الواجب على المحتسب أن يلتزم بنصائحه لا أن يخالف بأفعاله أقواله، **لكن السؤال هنا: هل يشكل هذا مسوغاً لترك الاحتساب من العصاة، وأن المذنب لا يجوز له أن ينكر على غيره؟**

إذا دققتَ النظر في تلك السياقات القرآنية وغيرها، وجدت الذم متعلقاً بمخالفة القول للعمل، لا أنه واقع على الاحتساب نفسه، فلدينا هنا أمران ينبغي ملاحظتهما:

الأمر الأول: وجوب موافقة القول للعمل.

الأمر الثاني: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فهل الذم واقع على ترك الأمر الأول أم هو واقع على فعل الأمر الثاني، أم هو واقع على الجمع بينهما بترك الأول وفعل الثاني؟

والحق أنه واقع على ترك الواجبات وفعل المحرمات، وأنه يقبح من الناصح أن يصر على ترك الواجب وفعل المحرم، فهذه النصوص الشرعية إنما تسعى لإحداث

---

(١) الفوائد لابن القيم (٦١).

التغيير في سلوك المقارف للذنب والمعصية، لا دعوته إلى ترك الاحتساب الواجب. فالعاصي يتعلق به واجبان: واجب ترك المعصية، وواجب الاحتساب على من رآه واقعاً فيه. فقبيح منه أن يجمع إلى معصيته الذاتية معصية ترك الاحتساب الواجب، بل المطلوب منه إصلاح حاله وترك المعصية، ليكون قوله موفقاً لعمله، وهذا نقيض ما يطمع إليه من يتهم كثيراً من المحتسبين بالاستشراف، إذ مقصودهم الدعوة إلى ترك الاحتساب الواجب، لا ترك الذنوب والمعاصي.

والحقيقة أن هؤلاء المعترضين لنقد بعض المحتسبين وإسكاتهم لا يستحضر هذا الإشكال في سياقات أخرى، مع أنها في الحقيقة مطابقة لموضع نقده، كمنع الأب مثلاً أبناءه من التدخين مع كونه مبتلى به، فعامة الناس يتفهم هذا المنع ولا يقول للأب ما دمت مدخناً فاترك أبناءك يدخنون، بل يتوجهون للأب بالنصيحة ويدعونه إلى ترك التدخين ليكون قوله متوافقاً مع عمله، وليكون للمنع تأثير أبلغ، فإن الأبناء قد يتأثرون بالسلوك العملي للأب.

قد يقول بعضهم: المشكلة في الاقتصار على النهي عن المنكر دون تحقيق الأمر بالمعروف؟

والحقيقة أن هذه العبارة لا معنى لها، وهي تنم عن سوء تصور لطبيعة علاقة المعروف بالمنكر، إذ هما من الأضداد التي يعبر بها عن موضوع واحد، فكل أمرٍ بالمعروف هو نهي عما يضاده من المنكر، وكل نهيٍ عن المنكر هو أمر بما يضاده من المعروف.

فالنهي عن منكر الكذب هو أمر بمعروف الصدق، والنهي عن العقوق هو أمر بمعروف البر، والنهي عن منكر التبرج هو أمر بمعروف الحجاب، والنهي عن منكر الزنا هو أمر بمعروف العفة، وهكذا.

والعكس كذلك، فالأمر بمعروف صلة الرحم هو نهي عن منكر القطيعة، والأمر بمعروف إطابة المطعم هو نهي عن منكر المطاعم المحرمة، والأمر بمعروف العدل هو نهي عن منكر الظلم والبغي والاعتداء.

وحتى تتضح الصورة أكثر، فمن يقول: لماذا تنهون عن المنكر ولا تأمرون بالمعروف؟ هو تماماً كمن يقول لمحتسب في شأن الصلاة: لماذا تنهى منكر ترك الصلاة ولا تأمر بمعروف إقامتها! أو يقول لمحتسب على مفطر في نهار رمضان: لماذا تنهاه عن الفطر ولا تأمره بالصيام!

فهل مثل هذا الكلام مقبول أم معقول؟! أم أنه يكشف عن أن القضية برمتها فارغة من أي مضمون.

ومما يجب إدراكه أن تمدد واجب الإنكار في المجتمع سيتمدد بطبيعة الحال طردياً مع تمدد المنكرات فيه، فكلما زادت هذه في الواقع تبعها زيادة في جرعة الإنكار: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[1].

وهو أمر صحي يدل على سلامة تدين الناس، وانتشار الخير بينهم، وهو ضمانة صيانة المجتمع وحفظه: «مثل القائم في حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً»[2]. والأمة التاركة له متوعدة بمقت الله وغضبه: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ

(١) أخرجه مسلم.
(٢) أخرجه البخاري.

دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٨، ٧٩]. وهذا الإنكار كما سبق يصب في مصلحة الأمر بالمعروف وإشاعته بين الناس، للتلازم الواقع بينهما كما سبق بيانه.

وهب أن الأمر منفصل بينهما كما يريد صاحبنا أن يصور، فإن الواجب حينئذٍ أن يُسد النقص الواجب، ويحرص على الأمر بالمعروف، لا أن يكون النقد متجهاً للتقليل ممن يقوم بواجب النهي عن المنكر.

وهو ما يكشف لك في الحقيقة عن البواعث المؤثرة هنا، فإن هذه المقولة غالباً لا يؤتى بها إلا للتثبيط من الجهود المطلوبة شرعاً، لا أنها تسعى إلى إحداث موازنة متوهمة بين طرفين متلازمين في الحقيقة، يكون في إشباع أحدهما إشباعاً للآخر.

ومن تأمل واقع الخطاب الدعوي المعاصر وجد فيه حزمة كبيرة جداً من مظاهر الأمر بالمعروف، كالأمر بتوحيد الله وعبادته، وتوقير النبي ﷺ وطاعته، واحترام صحابته ﷺ، والأمر بالصلاة، والزكاة، والصدقة، والصيام، والحج، والعمرة، والعدل، والإحسان، وصلة الأرحام، وبر الوالدين، وحسن الجوار، وإصلاح ذات البين، وإعانة المحتاجين، ورفع الظلم عن المظلومين، إلى غير ذلك.

والخلاصة أن صاحب مقولة (لست مسؤولاً عما يحدث) لو أتبعها بقوله: بعد أن تقوم بالواجب الشرعي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكان مصيباً في صنيعه، ولكان منبهاً إلى أن هذه السيئة لن تضر إلا صاحبها، وأما مع التفريط في أداء واجب الاحتساب فالمضرة ستلحق الجميع، من عمل السيئة، ومن ترك الأمر والنهي، بل عموم المجتمع، وعلى كلٍّ من التبعة بقدر ما ارتكب.

(٣٦) لا تكن إقصائياً

تعدُّ لفظة الإقصاء من الألفاظ الذميمة في ثقافتنا المعاصرة، فتراها تتوارد على الألسنة في سياقات متعددة وصياغات كثيرة تكشف عن نفور الناس منها، وهي سياقات تشترك في التحذير من هذه الممارسة، وذم أصحابها، مع الدعوة إلى ما يقابلها من مفاهيم التسامح، والانفتاح، وسعة الصدر، وتقبل الآخر، وغيرها.

الإشكالية في هذه المقولة أنها تتسم بقدر عالٍ من الإجمال يستدعي شيئاً من التفتيش في تفاصيلها الداخلية، فهي من جهة قد تعبر عن معنى مقبول صحيح، كالدعوة إلى اتساع الصدر للخلاف المعتبر، والاستماع لوجهات النظر المختلفة في القضايا ذات الخلاف المحتمل، أو الرفق وحسن التعامل مع المخالف، أو التعاطي الموضوعي معه، والذي يضمن السلامة من أي بغي أو ظلم أو فجور في الخصومة.

لكن تبقى مساحة من هذا المفهوم لا تزال مشكلة، وهي مساحة تتخفى في عباءة مقولةٍ ذات إيحاءات سلبية، فتلقي بظلالها السلبية على معانٍ قد تكون حقّاً، وقد يكون في إقصائها أمارةً على انحراف فكري ما.

فالإقصاء يعبر عن إبعادٍ وإزاحةٍ لفكرة أو شخص أو مذهب ما، فنفي الإقصاء مطلقاً يحتم في تصوره الكامل تبني الحياد مع الأفكار جميعاً، واحترامها وتقبلها والتسامح معها. وهذا مشكل جداً في التصور الإسلامي الذي يقوم على وجود أصول محكمةٍ وقطعياتٍ، فيحكم على ما يخالفها بأنه باطل وضلال، ويرتب على كلٍّ ما يناسبه من الأحكام في الدنيا والآخرة، فالإسلام هو الدين الحق، وما يخالفه من

الأديان أديانٌ باطلة: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

كما أن بعض الأفكار المنتسبة إلى الإسلام مخالفة لأصول شرعية قطعية، ككثير من مقولات الفرق البدعية المصادمة لأصول الإسلام، أو بعض الآراء المصادمة لقطعيات الشريعة، فالفكرة لا تكون حقّاً أو تتحول لرأي مقبول لمجرد أن صاحبها مسلم أو ينتسب إلى الإسلام أو يزعم نسبة فكرته إليه، بل المحكم في هذا الدليل والبرهان.

فلا بد من الوعي بخطورة تمدد النفور النفسي من الإقصاء في الثقافة العصرية لئلا يتحول إلى نفورٍ من بعض أحكام الشريعة نفسها، فيكون هذا النفور النفسي حاكماً على الشريعة من حيث لا يشعر.

ومن تلك المقررات الشرعية التي قد تتأثر بهذه النفسية الواقعة تحت ضغط النفرة من الإقصاء:

١- **الحكم ببطلان ما يخالف الإسلام وينافي قطعياته**، وهو حكم له حضوره في الدنيا بتسمية هذه الأفكار بأسمائها الحقيقية من كفر أو فسق أو ظلم أو فجور أو فاحشة وغير ذلك، وفي الآخرة باعتقاد ما يترتب عليها من جزاء مستحق شرعـًا.

٢- **إقامة العقوبات المستحقة المقررة شرعـًا**، فالشريعة قد فرضت عقوبات علىٰ ما يخالف أحكامها، كعقوبة الزنا، وشرب الخمر، والقذف، وحد الردة، ونحو ذلك، ولا يصح أن تسقط مثل هذه العقوبات أو ينفر منها بسبب حالة النفور من الإقصاء.

٣- **عدم مشروعية الدعوة إلىٰ الأفكار المصادمة لأصول الإسلام**، فلا مساواة في النظر الشرعي بين الحق والباطل، وليس من الإقصاء في شيء أن نحفظ ديننا فنمنع من نشر ما يضاد أصوله لأنه من المنكر الذي يجب النهي عنه.

يقول بعضهم: لا إشكال في أن تحكم ببطلان ما تراه باطلاً، وأن تبدي مع ذلك تسامحاً مع الاعتقادات المخالفة لمعتقدك، فاعتقادك لبطلان رأيٍ يظل رأيك، وللآخرين حرية أن يعتقدوا ما شاؤوا.

والجواب: أن محل التأكيد هنا ليس على أحقية المسلم بأن يقول: وجهة نظري أنني على حق. بل الواجب عليه في ظل مساحات الإسلام المحكمة أن يقطع ويجزم بأنه على الحق، وأن يكون مستيقناً من ذلك، وأن يجزم أيضاً ببطلان أقوال مخالفيه، وهذا القطع بالحق يتجاوز في الحقيقة مجرد الاعتقاد الذاتي، بل تترتب عليه آثار عملية كثيرة كما سبق.

مع أن واقع الحال بأن من يتضخم عنده مفهوم الإقصاء، وتتشرب نفسه النفور الشديد منه، فإن الأمر سيؤول به إلى ضياع الجزم بالحق، وستجده وإن كان مسلماً مصلياً صائماً يخجل من الجزم بأن هذا هو الحق القطعي الذي لا ريب فيه، ويستحي من بيان كفر من لم يؤمن بالإسلام، وأن ما هم عليه باطل، مع أن هذا من حيث هو لا يعارض الأصل الليبرالي، لأنه من الحرية الفكرية المتاحة، لكن هذه المقولات الفاسدة فكرياً تنخر في روح الإنسان فتهشم من ثقته وتكسر من اعتزازه فيخجل مما ليس فيه خجل حتى وفق معيار المنظومة الفكرية الباطلة!

والحق أن الأمر هنا يتجاوز مجرد الإشكال الشرعي ووجوب القطع فيما كان قطعياً من شأن الدين، فإن طرد هذه الفكرة وإبداء مثل هذه المرونة العالية مع جميع الأفكار سيجر صاحبها إلى لون من السفسطة الفكرية والأخلاقية، فثم ضروريات عقلية وأخلاقية لا تقبل التشكيك، فمطالبات نبذ الإقصاء في مثل هذه المساحات غير مقدور عليها فكرياً وخلقياً، وصاحبها إن كان واقعٌ في السفسطة والمغالطة.

وهذا يكشف عن إشكالية هذه المقولة، وأنها لا تقبل الاطراد، خلافاً لما يتوهمه أصحابها، حين يستعملونها وكأنها حجة ذاتية تمنع من رد الأفكار وصدها، فهناك حدود سيتبناها الشخص يقيناً، وسيضطر حينها لأن يكون إقصائياً في مجالات معينة، وبه ينكشف أن مشكلة أكثر من يطالب بعدم ممارسة الإقصاء لمن يعارض محكمات الشريعة، هي في ضمور هذه المحكمات في نفسه، ونزولها في الرتبة عما يجب لها، ولو استحضر أنها من قبيل الضروريات الدينية، لما تنازل عما يجب لها من الجزم بصوابها واعتقاد صحتها، والحكم ببطلان ما يخالفها.

(٣٧) التوجس من كل جديد

هذه إحدى المقولات الشائعة، أو بالأصح هي انطباعٌ شائعٌ عند كثير من الناس عن العلماء والمشايخ في عصرنا، وعن الخطاب الديني بشكل عام، وهو أنه يتوجس من كل جديد، فيبادرون إلى تحريمه ومنعه، ويبالغون في الحكم عليه خشية من الذرائع المترتبة عليه، ثم لا تلبث الأيام أن تكشف خطأهم، وتبين عن قصور وعيهم وتشدد مواقفهم، فيعودون بعد ذلك ليجيزوا ما كانوا يحرمونه.

وعادةً ما تسرد أمثلة وفتاوى ومواقف جرى فيها تغير الفتوى من التحريم إلى الإباحة، ومن الرفض الشديد إلى المشاركة، ليكمل بعضهم حديثه بتراجيديا حزينة بأن هذا الخطاب استنزف أعمارنا وحرمنا من المباحات ثم إذا به يتراجع بعد ذلك عن كثير من مقولاته بما يحتم عدم الارتهان كثيراً له، وأن نكون على حذر في تلقي مقولاته، فما الذي يضمن أن لا تتغير هذه الفتاوى مستقبلاً كما تغيرت اليوم.

ونحن هنا يجب أن نميز بين أمرين:

الأمر الأول: التقييم الموضوعي لهذا الانطباع، ومعرفة أوجه الصواب والخطأ فيه، وما كان فيه من حكم موافق للحق أو سائغ، وما تضمنه من بغي أو تجاوز، ودراسة أسباب هذا الانطباع والحكم عليها موضوعياً بلا تحيز، وهذا يتطلب بحثاً خاصاً ليس هنا مجال الخوض فيه، ولعلنا نعود إليه لاحقاً في كتابة موضوعية منصفة لا تبغي على صاحب حقٍ بسبب خطأ وقع فيه، ولا تسكت عن خطأ بسبب حق دعا إليه.

الأمر الثاني: أثر هذا الانطباع السيئ - بغض النظر عن حقيقته وكونه واقعاً أم لا - في الوقوع في بعض الأخطاء والانحرافات العلمية والعملية، وما يمكن أن يترتب على هذه الصورة النمطية السلبية من ممارسات وتصرفات وتجاوزات.

فعلى أي حال كان هذا الانطباع، وسواءً سلمنا بصحته كاملاً أم لا، فإن الإشكال يكمن فيما يترتب عليه من أمور مخالفة تتسبب في وقوع انحرافات، منها:

١) الإعراض عن الأحكام الشرعية:

فبناءً على هذا الانطباع السيئ يلغي بعض الناس من تفكيره الاعتبار للحكم الشرعي رأساً، وتتشكل عنده نفسية نافرة من الخطاب الديني تجعله معرضاً عن أي نظر في الأحكام الشرعية، أو يكون نظره محكوماً بهذا الانطباع السلبي فلا يقبل من الأحكام إلا ما كان موافقاً له، وهذا في الحقيقة من جنس الهوى الذي يصد الإنسان عن الحق، والواجب على المسلم أن يجتهد في البحث عن مراد الله وأن يبذل غاية جهده في تتبعه، وإذا وجد في زمانه أشخاصاً أو جماعاتٍ أو مؤسساتٍ خالفت الحق، فينبغي أن يستفزه هذا لبذل مزيدٍ من الجهد في البحث عن الحق، لا أن يعرض عنه بسبب تلك المخالفات.

إن حقيقة هذا الإعراض هي معاقبة للنفس بسبب أخطاء الآخرين، فكأنه يقول: بما أنكم تشددتم وحرمتم وفعلتم، فإنني سأرفض أي نظر في تحريم أو منع بعد ذلك. فهو يتوهم أن هذا موقفٌ رافض لهم، وهو في الحقيقة رفضٌ للنفس، وجرٌّ لها نحو الهلاك: ﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ [الإسراء: ١٥]. فأخطاء الآخرين ليست مسوغاً لأحد أن يُفرِّط في الحكم الشرعي الواجب عليه.

ثم هذا موقف نفسي وشعوري لا يقوم على تفكير عقلي ولا نظر مصلحي، فهو يتحرك بدافع كرهه لأقوام وغضبه من جماعات ونفوره من طوائف، والعاقل لا يقع ضحية لهذه المواقف النفسية ولا أسيراً لها، خصوصاً حين يتجاوز الموقف الفردي الخاص في مجلس معين مثلاً إلى أن يكون منهجاً مطرداً لا يبالي الشخص بأي نص ولا ينظر في أي مقولة ولا يسمع أي فتوى، لأنه متشبع بهذا الانطباع السيئ.

هذه الانطباعات ليست عذراً لأحد في ترك حكم شرعي لأنها من جنس الأهواء، والأهواء ليست عذراً في ترك الحق، بل هي موضع المجاهدة سعياً إلى دفعها لمصادفة الحق. وأنت إذا تأملت واقع عامة المنحرفين والواقعين في شباك الباطل، وجدت عندهم انطباعات قبيحة عن أهل الحق، وبعض هذه الانطباعات قد تكون حقاً، لكن هذا لا يعفيهم عن وجوب اتباع الحق.

وهذا الإعراض بطبيعة الحال سيفرض التساهل في فعل المحرمات وترك الواجبات عند قطاع من الناس بسبب رفضهم من يرون أنه شدد عليهم، فيقابل ما يراه من تشدد بتساهل مقابل!

٢) تقبل الأفكار الجديدة بلا تمييز:

ومن مشكلات هذا الانطباع القبيح دفع بعض الناس للتساهل في قبول أي فكرة ما دامت مخالفة للسائد، فالحنق في النفس يدفع بعض الناس لتقبل أي أفكار أو مقولات تصادم التيار السائد الذي ينفر منه، وقد يتساهل في تمييز ما فيها من باطل أو يدافع عن تجاوزاتها أو يعرض عن ذلك، وكل هذا لأنه رافض صورة معينة، فأي صورة أخرى هي أجمل في نظره، وهذا أيضاً من الهوى، والمسلم مسؤول عن نفسه مسؤولية كاملة، فالجِدة أو القِدم ليست معايير يُدرَك بها الحق أو الباطل، بل يجب محاكمة الجديد والقديم لمعايير المحاكمة الصحيحة، فقد يكون الجديد صواباً

أو خطأ، وقد يكون القديم كذلك، فاليقظة عند التعامل مع الجديد مطلوبة، ليصون الإنسان نفسه من الوقوع في إحدى آفتين: تقبل الجديد مع ضرره، أو رده مع منفعته.

٣) تقبل أي اجتهاد جديد ينتسب إلىٰ الفقه:

هذا الانطباع السلبي يسهم في التهاون مع أي اجتهاد فقهي، فتجد المتأثرين به يَقبلون بأي فتوى أو اجتهاد أو رأي لمجرد أنه مخالف للاجتهاد الذي ينفرون منه، وهو ما سهل مهمة العبث بأحكام الشريعة، فبإمكان أي شخص مهما ضعفت مؤهلاته وتفكيره أن يخرج في أي قناة ليقدم حزمة من الاجتهادات الجديدة، وسيجد لها تأييداً ودعماً، لمجرد أنه قد خالف السائد.

وهذا قصور كبير جداً في التفكير، فإذا كان هناك تقصير في الاجتهاد المطلوب، فالواجب هو تسديده باجتهاد أفضل منه، وإذا كان المشايخ قد تشددوا وخالفوا الحق، فالواجب تقديم خطاب فقهي يصحح الخطأ ويقوم الصواب، لا أن يتهاون المسلم في قبول أي أمر باسم هذا الاجتهاد.

من ينتقد الاجتهاد المعاصر بأن فيه تشدداً ومخالفة للاجتهاد المعتبر، فإن عليه مهمة أعظم في البحث عن الاجتهاد الأكمل، وهذا يتطلب مزيد بحث وعناية وتدقيق، لا أن يكون سبباً لقبول أي اجتهاد! وليس من العقل أن يقبل المرء على خيارٍ لا يدري هل هو صوابٌ أم خطأ لمجرد أنه مخالف لما أبغضه من خيار سائد!

٤) الندم علىٰ فعل الطاعات:

ومن غريب التأثيرات السلبية لهذا الانطباع حمله بعض الناس على الندم على ما قدموا في سنوات عمرهم من أعمال صالحة، فتجده يتأسف على عمرٍ أضاعه

ممتنعاً عن محرمات أو مكروهات، أو فاعلاً لواجبات أو مستحبات، بسبب تأثره بهذا الخطاب المرفوض. فهب أنه كان ملتزماً بمستحب ظنّه واجباً متابعةً لقول فقهي سائغ، ثم استبان له أنه ليس بواجب، هل في هذا ما يستدعي أن يكون المسلم نادماً على أنه نشأ ملتزماً بخيرٍ يقربه إلى الله تعالى؟! وهب أن المسلم قد ترك أمراً ليس واجباً في نفس الأمر، أو تنزه عن فعلٍ ليس محرماً في ذات الأمر، فهل في هذا ما يستدعي أن يعود بنيته على ما مضى من أعمال صالحة، وكأنه حزين على ما قدم من خير وما جمع من حسنات؟!

فحتى لو كان مخطئاً في ظنه أن ما كان ملتزماً به واجب من الواجبات، أو أنه تجنب ما ليس بمحرم، ففي النهاية قد فعل أمراً مشروعاً يريد به وجه الله تعالى، وترك ما ترك طاعة لله واتباعاً للشرع، فعلى ماذا هذا التأسف على الأعمار التي ذهبت في طاعة الله؟!

ولو كان الأمر متعلقاً ببدعة، أو قولٍ مصادم للنصوص، لكان مثل هذا الفرح والندم متفهماً، مع طمع العبد أن يثيبه الله على حسن نيته، أما أن يفرح على ما آل إليه، ويندم على ما فات في مسائل اجتهادية سائغة، فأمر لا معنى له، بل يخشى على صاحبه، فإن للقلب أعمالاً يحاسب الله عليها.

٥) القصور في تقويم الواقع:

هذا الأثر النفسي يفقد بعض الناس القدرة على الحكم على الواقع بموضوعية، أو تقويمه بعدل، فهو يتحدث في قضايا تتطلب من العلم والاتزان والإنصاف والتدقيق ما لا يمكن أن يجتمع مع حالة الاحتقان والغيظ الذي يسكن بعض هذه النفوس التي تكرر مثل هذه المقولات، فوجود شيء تكرهه قد يؤثر سلباً في حسن تعاطيك معه

والحكم عليه، كما أن الحب قد يؤثر كذلك، ولذا جاءت الشريعة بالتأكيد على أهمية العدل في مثل هذه المقامات، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ [الأنعام: ١٥٢]. وقال سبحانه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨]. فالحالة النفسية من كراهة وحب هي خصم عنيف للعدل، ولهذا جاء التأكيد على هذا المعنى في هذه الآيات.

٦) الموقف السلبي من التدين:

وبه نختم الآثار السلبية لهذا الانطباع، بالتأكيد على خطورة شحن الناس ضد علماء الشريعة، ودعاتها، ومن عرفهم الناس بالخير والصلاح، والمبالغة في تشويههم والحط عليهم، فهذا في الحقيقة من أمضى الأدوات لعزل الناس عن مغذيات التدين، وهو من أنجح أساليب أهل الباطل في إضعاف تدين الناس، إذ في إسقاط الآمرين بالمعروف إضعافٌ للمعروف الذي يحملون، وفي إسقاط الناهين عن المنكر تجرئةٌ على المنكر الذي ينكرون، وفي إسقاط العلماء والدعاة كافة تأثير على ما يحملون من علم وخير.

فبدلاً من النقاش الموضوعي حول أدلة أحكام الشريعة يتعمد بعض الناس أن يشوه الحامل ليضعف المحمول، وهذا ما يفسر الحرص والولع الشديد على هذا التشويه عند بعض الناس، ومحاولة إلصاق جميع المعايب والمهامز بهم، والذي له أثر نافذ في توهين التدين في النفوس.

والقصد هنا ليس تصويب الواقع كله، ولا إضفاء قداسة على أحد، أو منع أي نقد أو تقويم عادل، وإنما الوعي بمثل هذا المعنى الشرعي المهم الذي يحتم أمرين أساسين:

الأمر الأول: ضرورة التدقيق في كثير مما يروى من قصص وأخبار تسهم في هذا التشويه، إذ كثير منها يخلق انطباعاً مشوهاً للواقع، يتضمن كثيراً من الأكاذيب والشائعات، ويشارك فيه أشخاص لا يتسمون بالنزاهة العلمية الكافية. إن الأمر شبيه باستديو فكري يحترف التصوير المضلّل أكثر من كونه خطاباً نزيهاً يختلف معك في التقييم لكنه أمين في نقل الواقع كما هو. ولذلك تجيء كثير من هذه الصور المشاعة في صورة كرتونية، تشعر وأنت تتأملها أنك أمام فبركةٍ غريبة تمت معالجتها بتقنيات الفوتوشوب الخادعة.

وليس القصد دفع كل ما يتناقل من أخطاء وهفوات في هذا الموضوع، وادعاء أنه كذب محض، فالأخطاء موجودة فعلاً، وإنما القصد التنبيه إلى جسد عريض من الكذب والافتراء يبعث على التوجس وأخذ الحيطة عند ذكر أي مثال في هذا الشأن فلعله قطعة من هذا الجسد.

الأمر الثاني: ضرورة مراعاة حدود النقد والتقويم بأن تسير بعلم وعدل، ومراعاة توظيف بعض الناس لمثل هذا السياقات، لئلا يؤول الأمر إلى تشويهٍ يتسبب في إضعاف التدين في نفوس بعض الناس، فباب النقد ليس مغلقاً، بل هو مفتوح مشروع، شريطة الالتزام بشروطه، ومراعاة أوجه الحكمة فيه.

إذاً، هذه المقولة تشحن النفوس بحالة سلبية شديدة ضد الخطاب الديني، والعلماء، والفتاوى، والتدين، فتترتب على ذلك مخالفات شائعة في التساهل في فعل المحرمات، أو ترك الواجبات، أو الإعراض عن الأحكام الشرعية، وتقبّل أي أفكار أو اجتهادات مخالفة للسائد الموجود؛ وكل ذلك من جنس الهوى الذي يجب أن يكون المسلم واعياً به، فالكره ليس دليلاً على حق، وليس مبرراً للتفريط في واجب، ولا لتضييع شيء من العدل.

(٣٨) رحمة الله ليست في يد أحد من خلقه

هذه المقولة من المقولات الرائجة على ألسنة الناس، وهي في الأصل لا إشكال فيها، فرحمة الله تعالى ليست في يد أحدٍ من خلقه، وليس لأحد أن يتألى على الله تعالى فيها، بل هو مقام خطر جداً صح فيه قول النبي ﷺ: «أن رجلاً قال: والله لا يغفر الله لفلان. وإن الله تعالى قال: من ذا الذي يتألى علي أن لا أغفر لفلان، فإني قد غفرت لفلان، وأحبطت عملك»[1]. فهي إذاً مقولة صحيحة لا غبار عليها.

إنما الإشكال في بعض السياقات المعينة التي يستعان فيها بهذه المقولة، وتتكرر بتكرارها، وكم من سياق جعل كلمة حقٍ توهم باطلاً، ورضي الله عن علي حين قال في جنس هذا: كلمة حقٍ أريد بها باطل.

فالسياق الذي تُذكر فيه هذه المقولة أحياناً، والتي تجر إلى اعتقاد الباطل والترويج له، هو سياق الترحم على موتى الكفار.

وهذه قضية جدلية تتكرر مع موت أي عَلَم مشهور من غير المسلمين، فإذا مات عالم أو ناشط أو مخترع أو رجل أعمال وهو كافر، فإن شرارة الجدل حول حكم الترحم عليه تنطلق في المشهد، وتشتغل شبكات التواصل الاجتماعي بإثارة هذه القضية، ما بين مؤيد للترحم، يرى في ذلك وفاءً وحسن خلق، ويمارسه فعلياً، فيقول: رحمه الله، وغفر له. وقد يدعو له بالجنة ونحو ذلك، كما يفعل تماماً مع موتى المسلمين. وآخرين على الضد يرفضون ذلك، معتقدين أن مثل هذا التصور وهذه الممارسات مخالفة للأصول الشرعية.

---

(١) أخرجه مسلم.

ومن تدبّر نصوص الشريعة في هذا جزم برجحان كفة الفريق الثاني المتحفظ عن إعطاء الكفار مثل هذا الفضل، ومن تلك النصوص:

- ﴿وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٨٤].

- ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُوْلِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [التوبة: ١١٣].

- ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٨٠].

ومما يؤكد دلائل هذه الآيات حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: زار النبي ﷺ قبر أمه، فبكى وأبكى من حوله، فقال: «استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يؤذن لي، واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي، فزوروا القبور فإنها تذكر الموت»[1].

فهذه النصوص كما ترى صريحة في المنع من الترحم والاستغفار للكفار بسبب موتهم على الكفر، وهو ما يُشكِّل أحد المعاني الضرورية المدركة من دين الإسلام، فمن قطعيات الدين التي يؤمن بها المسلمون أن النجاة في الآخرة مرتبطة بالإيمان بالله ورسوله، وأن من لم يؤمن به فلا نجاة له، وهذا أصل قطعي ظاهر لا يختلف فيه.

العجيب أن هذا الأصل القطعي يكثر انتهاكه مع وفاة كثير من مشاهير الكفار، ولعل المحرك الفاعل هنا هو في تأثير الحالة العاطفية الآنية التي تراعي الموت وتشفق على الميت، فترى أن من التعاطف معه والشفقة عليه الدعاء له بالرحمة والمغفرة، وفي هذا السياق تأتي هذه المقولة: الحمد لله أنه لم يجعل رحمته بيد أحد

---

(١) أخرجه مسلم.

من خلقه، كمقولة توظف للرد على الرافضين المتحفظين عن الدعاء لذلك الميت بالرحمة، وقد يؤكد هذا المعنى فيستدل بمثل قوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ [الزخرف: ٣٢].

ويظن بعض أولئك أننا حين نقول بحرمة الترحم عليهم، فنحن ننطلق من اختياراتنا الخاصة، وكأننا ادعينا أن أمر الرحمة هو بأيدينا، فيريدون تذكيرنا بأنها ليست إلينا، وإنما هي بيد الله وحده.. وهذه طريقة تائهة في النقاش، فمن يمنع من الترحم على الكفار فإنما يمنعه بسبب أن الله منعنا من ذلك، وأخبر أنه لا يرحمهم، فسؤال الله تعالى ذلك بعد منعه له اعتداءٌ محرمٌ في الدعاء لا يجوز، يقول ابن تيمية: «ومن الاعتداء في الدعاء: أن يسأل العبد ما لم يكن الرب ليفعله، مثل: أن يسأله منازل الأنبياء وليس منهم، أو المغفرة للمشركين، ونحو ذلك»[1].

فإذا كنت صادقاً بأن رحمة الله ليست بيد أحد من خلقه وإنما بيده سبحانه، فيجب أن تؤمن بأن الله قد أخبرك بأن رحمته لن تنال الكفار، وإنما هي لأهل الإيمان به: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٦، ١٥٧]. ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَئِسُوا مِن رَّحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [العنكبوت: ٢٣].

فالله قد جعل طاعته وطاعة ورسوله سبب الرحمة: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٢]، ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٥]، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٠].

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١/ ١٣٠).

فالإيمان بأن الرحمة بيد الله معنى متفق عليه، ولا حاجة إلى ذكره هنا، إنما حقيقة هذه المقولة: أن أولئك الذين حكم الله تعالى بأن رحمته لا تنالهم هم محل لرحمته لأن الرحمة بيده، وهذا تكذيب لرب العالمين، فمن ملك الرحمة أخبرك بمن يستحقها ومن لا يستحقها، وكون الرحمة بيد الله لا يعني أن تضعها أنت حيث تشاء!

يقال هنا: لكن هذا الكافر فعل أموراً حسنة رائعة؛ فتح المستشفيات، وخدم الإنسانية، وساعد المحتاجين، وبنى المساكن، ويعدد لك الإنجازات العظيمة التي فعلها هذا الإنسان.

وليس محل المنازعة بيننا هل قام بمثل هذه الأعمال أم لا؟ وإنما محل البحث والمنازعة في سبب نيل رحمة الله الأخروية وشرط دخول الجنة، فصاحب هذه المقولة حين يورد هذه المنجزات الدنيوية يكشف عن جهله بقاعدة شرعية ضرورية، وهي أن دخول الجنة له شرط لا بد منه، وهو الإيمان: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣]. فالإنجاز الدنيوي لا يستحق به الشخص النجاة في الآخرة إذا لم يحقق شرط الإيمان، ولهذا بعث الله الأنبياء والرسل وأنزل الكتب ليؤمن الناس به، ويطيعوه، وجعل ذلك هو ميزان النجاة في الآخرة وليس إنجازاتهم الدنيوية المحضة، وهذا أصل قطعي ظاهر في القرآن، وفيه من الدلالات ما يصعب حصره، فالله سبحانه قد جعل الجنة لمن أطاع الرسول والنار لمن عصاه: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٣، ١٤]. وهو شرط لقبول الأعمال الصالحة كما قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٥٤]. وحكم على محادة الرسول ومشاقته بالنار: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾ [التوبة: ٦٣]. وحكم بأن مصير الكفار النار:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴿٦٤﴾ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَّا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٦٥﴾ يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا﴾ [الأحزاب: ٦٤ - ٦٦]. وحكم أنه لا يقبل غير دين الإسلام: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]. وبيّن الله حالهم: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٣ - ١٠٥]. ولهذا يتحسر الظالم على عدم اتباعه الرسول: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٧]. وفي القرآن ذكر مصير الأمم السابقة بسبب تكذيبهم الأنبياء.

ولذا حين سألت عائشة النبي ﷺ قائلة: يا رسول الله، ابن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم، ويطعم المسكين، فهل ذاك نافعه؟ قال: «لا ينفعه، إنه لم يقل يوماً: رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين»[١].

ومن تمام عدل الله تعالى أنه يجازي الكافر بحسن صنيعه في الدنيا، قال النبي ﷺ: «إن الكافر إذا عمل حسنة أطعم بها طعمة من الدنيا، وأما المؤمن فإن الله يدخر له حسناته في الآخرة ويعقبه رزقاً في الدنيا على طاعته»[٢].

أما النجاة الأخروية فلها مفتاح دلت عليه النصوص، ومتى خلا الإنسان منه فهو غير مستحق للنجاة وإن عمل ما عمل. وهذا أصل قطعي تدل عليه عشرات النصوص الشرعية، وهي تحمل المسلم على التصديق به واعتقاد أن رحمة الله في الآخرة والنجاة ليست بسبب الإنجاز الدنيوي، بل لا بد من الإيمان، ولذا حرم الترحم

(١) أخرجه مسلم.
(٢) أخرجه مسلم.

والاستغفار للكفار، وبات محلاً لإجماع أهل العلم، قال ابن تيمية: «فإن الاستغفار للكفار لا يجوز بالكتاب والسنة والإجماع»[1].

وهذا يؤكد غلبة الحالة العاطفية التي طغت على بعض الناس فأصبح يجادل في بدهيات شرعية لا ينبغي أن تخفى على مسلم، فالحرص على تكرارها وتضخيم هذه الإنجازات هو من قبيل اللعب بوتر العاطفة حتى تعمي عقل الإنسان عن استحضار الحقيقة الشرعية القطعية في ربط النجاة بالإيمان.

ومن الطريف هنا سعي بعضهم للتفريق بين حكم الاستغفار للكفار والترحم عليهم، فيمنع الأول ويجوِّز الثاني، وهو مسلك لا يخلو من حرفية شديدة تظهر صاحبها وكأنه ملتزم بدلالة النصوص المحرمة للاستغفار ليزعم أنها لم تحرِّم الترحم، وهذا مسلك باطل بداهة؛ إذ الترحم على الميت هو طلب عطاء للميت من جنس الاستغفار، فالمترحم يدعو الله أن يتجاوز برحمته عن خطايا الميت، ويدخله في جنته ورحمته، وهي معانٍ حرمها الله تعالى الكفار كما سبق تقريره، ولذا جاء تنصيص الشريعة على إثابة الله تعالى للكفار باللعن بديلاً للرحمة: ﴿فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٨]. واللعن كما هو معلوم الطرد والإبعاد من رحمة الله، ولذا حكى الله حال الكفار وإياسهم من رحمة الله فقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَٰئِكَ يَئِسُوا مِن رَّحْمَتِي﴾ [العنكبوت: ٣٢]. ومن طريف ما يؤكد هذا المعنى سعي اليهود لاستنطاق النبي ﷺ بالدعوة لهم بالرحمة، حيث كانوا يتعاطسون عند النبي ﷺ يرجون أن يقول لهم: يرحمكم الله، فيقول: «يهديكم الله ويصلح بالكم»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٢/ ٤٨٩).

(٢) أخرجه أبو داود، والترمذي، وأحمد. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وصححه ابن العربي، والنووي، وابن القيم، والألباني.

ونحن نجزم أن أكثر من يكرر هذه المقولة في سياق الترحم على الكفار لو نُبِّهَ إلى ما وقع فيه من غلط، وذُكِّر بمثل هذه النصوص الشرعية القطعية، لاستغفر ورجع، فهو يكرر مقولة متأثراً بجمال صياغتها في سياق تمكّن الأثر العاطفي عليه، ويغفل في غمرة هذا عن اللازم الكارثي المترتب على هذه المقولة، وكيف أنه سبب نقضاً لأصل شرعي قطعي لا ينازع هو فيه، فلا يمكن أن يعارضه ابتداءً، لكن المعارضة جاءت بسبب التساهل في تلقي مثل هذه المقولات.

بقي التنبيه إلى أن المنع من الترحم على الكفار المعينين ليس ناشئاً عن اعتقاد هلاكهم يقيناً وأنهم من أهل النار، وإنما هذه أحكام متعلقة بنوع الكفار، فالكفر سبب موجب لدخول النار، والكفار هم أهلها، أما هذا الكافر المعين المخصوص فمصيره الأخروي إلى الله، فنحن ممنوعون من الترحم عليه لتخلف شرطه فيه وهو الإيمان، إذ الدعاء به مختص بأهل الإيمان، أما من كان ظاهر أمره في الدنيا الكفر فنحن ممنوعون من الترحم عليه لتحريم الشارع له، لكن أمره إلى الله تعالى، فهو الذي يحكم فيه سبحانه بكمال علمه وحكمته وعدله، واعتبر في هذا بأحكام الكفار الدنيوية، فمن مات من الكفار فإنه لا يعامل معاملة الميت من أهل الإسلام، فإن الكفار لا يغسلون ولا يكفنون ولا يدفنون في مقابر المسلمين، فكذلك لا يجوز الاستغفار لهم أو الترحم عليهم، أما أحكام الكفر الأخروية فمفوضة إلى الله تعالى.

والحق أن مثل هذا الإشكال في الترحم على الكفار إنما وقع في بعض النفوس لضمور بشاعة الكفر في نفسه، وتبدد الشعور بدناءة الكفر وخسته، وكونه أكبر الكبائر وأعظم الموبقات وأظلم الظلم، والواجب على المسلم أن يشعر بفظاعة هذه الجريمة وشديد قبحها، وليستحضر في هذا قول النبي ﷺ: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة

الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار»[1].

(١) أخرجه البخاري، ومسلم.

(٣٩) ما هو البديل؟

سؤال: (ما هو البديل؟) هو أحد أشهر الأسئلة التي ترد عند الاحتساب على منكرٍ معين، فتأتي حينها المطالبة بإيجاد بديلٍ مناسبٍ يحل محل المنكر الذي يُنهى عنه، وهو سؤال مشروع وإيجابي في الجملة، لأمور عدة:

الأمر الأول: أن من الحكمة أن تفتح للناس طرائق الخير التي تغنيهم عن فعل الشر، فإذا أُغلق عليهم باب شرٍّ فافتح لهم من أبواب الخير ما يكون فيه غنية لهم عن البحث عن الشر.

الأمر الثاني: أن فيه مراعاة لطبائع بعض النفوس، وأنها إذا لم تجد بديلاً فإنها ستبقى متمسكة بما هي عليه، ولن تنتفع بما تسمع من نصح ووعظ.

الأمر الثالث: أن في إيجاد البدائل للمنكر ما يخفف من حدّة الإقبال عليه، وذلك أن للمنكر أسباباً ووسائل تحفز عليه، فوجود البديل الموازي الذي يفي بالغرض تخفيف من أثر تلك الوسائل وصد لأسباب الحرام.

وأنت إذا تأملت طبيعة النفس البشرية وحال عامة الناس، أدركت ما للبدائل المباحة من أثر إيجابي في محاصرة الشر والمنكرات، وهو أمر لاحظه الإمام ابن القيم ونبه إليه فقال: «فإن فطام النفوس عن مألوفاتها بالكلية من أشق الأمور عليها، فأعطيت بعض الشيء ليسهل عليها ترك الباقي، فإن النفس إذا أخذت بعض مرادها قنعت به، فإذا سئلت ترك الباقي كانت إجابتها إليه أقرب من إجابتها لو حرمت بالكلية»[1].

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم (٢/ ١١٢).

وهو معنى يؤكده هدي النبي ﷺ، إذ يشكل تقديم البدائل المشروعة جزءاً من الخطاب الدعوي النبوي، فإن من تدبر سيرته عليه الصلاة والسلام وجد ذلك واضحاً في منهجيته في التربية والتعليم، فإنه ﷺ كان كثيراً ما يبين البديل المشروع عند ذكر المحرم، لعلمه بما جبلت عليه النفوس من الضعف ومحبة العوض والبديل، ومن الشواهد المؤكدة لهذا المعنى:

- عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: جاء بلال إلى النبي ﷺ بتمر برني، فقال له النبي ﷺ: «من أين هذا؟». قال بلال: كان عندنا تمر ردي، فبعت منه صاعين بصاع، لنطعم النبي ﷺ. فقال النبي ﷺ عند ذلك: «أوه أوه، عين الربا عين الربا، لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر ببيع آخر، ثم اشتره»(١).

- وعن أنس بن مالك قال: كان لأهل الجاهلية يومان في كل سنة يلعبون فيهما، فلما قدم النبي ﷺ المدينة، قال: «كان لكم يومان تلعبون فيهما وقد أبدلكم الله بهما خيرا منهما: يوم الفطر، ويوم الأضحى»(٢).

ومن مسالك النبي ﷺ في هذا الباب: التوجيه إلى القول أو الفعل المناسب بعد التحذير مما يضاده، ومن شواهده النبوية:

- «إن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل»(٣).

- «لا تقولوا: الكرم، ولكن قولوا: العنب»(٤).

---

(١) متفق عليه.
(٢) أخرجه النسائي، وأبو داود، وأحمد. وصححه البغوي، والألباني.
(٣) أخرجه مسلم.
(٤) أخرجه مسلم.

- «لا تقولوا: ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا: ما شاء الله، ثم شاء فلان»[(١)].

- «لا تقولوا: السلام على الله، فإن الله هو السلام، ولكن قولوا: التحيات لله والصلوات والطيبات»[(٢)].

- «لا يقل أحدكم: أطعم ربك، وضئ ربك، اسقي ربك، وليقل: سيدي ومولاي، ولا يقل أحدكم: عبدي أمتي، وليقل: فتاي وفتاتي، وغلامي»[(٣)].

- «لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به، وليقل: اللهم أحيني ما كانت الحياة خيراً لي، وتوفني إذا كانت الوفاة خيراً لي»[(٤)].

- بل هو مسلك حاضر في القرآن الكريم أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾ [البقرة: ١٠٤].

وهذا ملمح دعوي وعاه الصحابة عن نبيهم ﷺ، فصار هو الآخر جزءاً من خطابهم الدعوي أيضاً، فهذا ابن عباس رضي الله عنه يأتيه رجل فقال: يا أبا عباس، إني إنسان إنما معيشتي من صنعة يدي، وإني أصنع هذه التصاوير. فقال ابن عباس: لا أحدثك إلا ما سمعت رسول الله ﷺ يقول: سمعته يقول: «من صور صورة، فإن الله معذبه حتى ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ فيها أبداً». فربا الرجل ربوة شديدة، واصفر وجهه، فقال له ابن عباس: ويحك، إن أبيت إلا أن تصنع، فعليك بهذا الشجر، كل شيء ليس فيه روح[(٥)].

ثم سرى هذا المنهج الدعوي إلى العلماء الربانيين، يقول ابن القيم: «مِنْ فِقهِ المفتي ونصحه إذا سأله المستفتي عن شيء فمنعه منه، وكانت حاجته تدعوه إليه، أن

---

(١) أخرجه أبو داود، وأحمد. وصححه النووي، والألباني.

(٢) أخرجه البخاري.

(٣) متفق عليه.

(٤) أخرجه مسلم.

(٥) متفق عليه.

يدله على ما هو عوض له منه، فيسد عليه باب المحظور، ويفتح له باب المباح، وهذا لا يتأتى إلا من عالم ناصح مشفق قد تاجر الله وعامله بعلمه، فمثاله في العلماء مثال الطبيب العالم الناصح في الأطباء يحمي العليل عما يضره، ويصف له ما ينفعه، فهذا شأن أطباء الأديان والأبدان، وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال (ما بعث الله من نبي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وينهاهم عن شر ما يعلمه لهم). وهذا شأن خلق الرسل وورثتهم من بعدهم، ورأيت شيخنا قدس الله روحه يتحرى ذلك في فتاويه مهما أمكنه، ومن تأمل فتاويه وجد ذلك ظاهراً فيها»[1].

فالتفكير في البديل المباح يشجع الآخرين على ترك المحرم، ويخفف من الإقبال عليه، فهو أمر ضروري وهدف مهم يستحق الكثير من الجهد والتفكير والبذل والاجتهاد بحسب القدرة والطاقة. وهو من تمام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأن إيجاد البدائل هو صيانة من تمدد المنكرات، فوجود معاملات مصرفية توفر للناس التمويل المباح الذي يغطي حاجاتهم هو من أعظم ما يضيق وقوع الناس في منكر الربا، ووجود مجالات ترفيه مباحة توفر لهم بيئة مباحة للنزهة واللعب والمتعة هو من أعظم ما يحول بين الناس والوقوع في المنكرات بسببه، ووجود قنوات وبرامج إعلامية تغطي حاجة الناس من برامج الفائدة والمتعة والرياضة وغيرها هو مضيق للبرامج الهابطة، وهكذا في بقية المجالات.

ولعل الساعين في هذا الباب بتقديم البدائل المشروعة أو المباحة يدخلون فيمن مدحهم النبي ﷺ بقوله: «إن من الناس مفاتيح للخير مغاليق للشر، وإن من الناس مفاتيح للشر مغاليق للخير، فطوبى لمن جعل الله مفاتيح الخير على يديه، وويل لمن جعل الله مفاتيح الشر على يديه»[2].

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم (٤/ ١٢٢).

(٢) أخرجه ابن ماجه. وحسنه الألباني.

فالبحث عن البديل المناسب هو من أعظم ما تجب العناية به لتوسيع الخير وتضييق الشر في عصرنا، والتفريط فيه خطأ كبير لا يعوضه أي شيء آخر، وهو ناشئ عن قصور في الوعي بواقع الناس وأثر هذه البدائل في نشر الخير وكشف الشر، وقصور في فهم دلالة الشرع ومقصده في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنه لا يقتصر على طريقة أو مجالات معينة. ومن استقرأ واقع الشريعة وجدها تورد للناس بدائل عن الحرام، يقول ابن القيم مبيناً هذه الحقيقة الشرعية العظيمة: «فما حرم الله على عباده شيئاً إلا عوضهم خيراً منه، كما حرم عليهم الاستقسام بالأزلام وعوضهم منه دعاء الاستخارة، وحرم عليهم الربا وعوضهم منه التجارة الرابحة، وحرم عليهم القمار وأعاضهم منه أكل المال بالمسابقة النافعة في الدين بالخيل والإبل والسهام، وحرم عليهم الحرير وأعاضهم منه أنواع الملابس الفاخرة من الصوف والكتان والقطن، وحرم عليهم الزنا واللواط وأعاضهم منهما بالنكاح والتسري بصنوف النساء الحسان، وحرم عليهم شرب المسكر وأعاضهم عنه بالأشربة اللذيذة النافعة للروح والبدن، وحرم عليهم سماع آلات اللهو من المعازف والمثاني وأعاضهم عنها بسماع القرآن والسبع المثاني، وحرم عليهم الخبائث من المطعومات وأعاضهم عنها بالمطاعم الطيبات»[1].

إذاً، فليس في هذه المقولة إلى هنا أي إشكال، ولا تتضمن من حيث هي أي أمر يؤدي إلى انحراف، خصوصاً إن تُلقّي الأمر باعتدال، واستحضر أن توسعة الشريعة في كثير من مواردها لإيجاد البدائل المباحة، لا ينفي أن ثم مساحة من المحرمات قد لا تكون لها بدائل مباشرة أو مساوية لها، فقد يكون من حكمة الشريعة الابتلاء بالتحريم طلباً لمرضاة الله تعالى وإثابته الأخروية، مع تيقن أن الخير والمصلحة كلها في اجتناب ما حرمه الله، كما قد تجيء الفتوى من النبي ﷺ بتحريم شيء دون ذكر لأي بديل.

---

(١) روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن القيم (١٨). وانظر: إعلام الموقعين له (٢/ ١١٣).

فمع ما سبق تقريره من الاحتفاء بتطلب البدائل والتأكيد على أنه من مسالك الشريعة الأصيلة، لكن ينبغي أن يتنبه إلى وجود تلك المساحات التي لا بديل فيها.

فالإشكال يأتي من عدم مراعاة هذه المساحات، والمطالبة بإيجاد بديل في منطقة لا بديل فيها، وهنا تتجاوز المقولة دورها بالبحث الحقيقي الجاد عن البديل المباح الذي يصون أديان الناس عن المحرمات، لتعمل في مجالات أخرى ليس هذا الغرض من بينها، ومن تلك المجالات:

١- **تسويغ الفعل المحرم بسبب عدم وجود البديل:** فإذا رأىٰ مخالفة ظاهرة تعلل لها بأنه لا وجود لبديل، أو ماذا يمكن فعله غير هذا؟ وهذا ليس عذراً مقبولاً في الشريعة، فعدم وجود البديل ليس بعذرٍ في ارتكاب أي شيء مما نهىٰ الله عنه، والبدائل هي معينة للكف عن المحرمات، لكن غيابها أو غياب العلم بها ليس عذراً لأحد في ارتكاب المحرم.

٢- **التهوين من الأمر والنهي المباشر:** فإذا رأى من ينهى عن منكرات معينة استخف به وبطريقته نظراً لأنه لم يقدم بدائل، وهذا غلط كبير، فواجب البحث عن البدائل لا يعني التزهيد في واجب الأمر والنهي المباشر، فكلها واجبات شرعية مكملة، ولا يلزم كل من يأمر بمعروف أو ينهى عن منكر أن يوفر البدائل للناس، فإذا نصح فقد أدى ما عليه وهو محمود بفعله، ولا معنى لإثارة سؤال البدائل في وجهه بهذه الطريقة إلا التزهيد في أمرٍ حسن قام به.

خصوصاً أن الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر لا يملك بالضرورة القدرة على صناعة البدائل، فهو محكوم باستطاعته وقدرته، ولا يستطيع أن يتجاوز حدود معرفته وعلمه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعهاً، فإذا نصح بحسب طاقته فأنكر أمراً محرماً لا يصح أن يُعترض عليه بالمطالبة بتقديم بدائل لا يمكنه أن ينتجها أو يدل عليها، وهو

ما يكشف وجه الخلل في مطالبة البعض كل محتسب بأن يقدم بدائلَ شرعيةً في جميع الجوانب الاقتصادية والسياسية والثقافية، وكل هذا من قبيل المناكفة التي لا علاقة لها بالمطالبة المشروعة.

٣- **المطالبة بالبديل المساوي**: فالبديل هو بديل مباح، وليس بالضرورة أن يكون مساوياً للأصل الذي تريد أن يتركه الناس من كل وجه، فلا يلزم أن يكون البديل ممتعاً بنفس درجة الإمتاع التي يخلفها الأمر المحرم، لأن الواجب هو ترك هذا المحرم طاعة لله ورسوله ﷺ، والبدائل هي معينة وميسرة لهم، لكن ليس بالضرورة أن تكون كالمحرم، بل ثم من المحرمات ما لا يمكن إقامة بدائل مساوية لها، فمن يستمتع بمشاهدة المشاهد المحرمة في القنوات لا يمكن أن تأتي له ببديل في قناة تلتزم بحدود الشريعة فتعرض عليه ما يسد حاجته، والطرب الذي يجده من يستمع إلى الموسيقى قد لا يجده في ألوانٍ من السماع المباح، واللذة التي يجدها الشخص من الزنا ليست مساويةً من كل وجه للبديل الذي أقامه الله تعالى من النكاح المشروع، ففي الثاني من الالتزامات المتعددة ما ليس في الأول، فليس الثاني مشابهاً للأول من كل وجه، وإن كان متضمناً البديل الشرعي.

وهذا يؤكد أن تُفهم حقيقة البدائل وتوضع في وضعها الطبيعي، ولا يبالغ في شأنها مبالغةً تضر بمبدأ التسليم والانقياد للشرع، إذ المسلم مطالب بأن يستحضر أن الخير والبركة هو فيما شرعه الله، وأن ما حرمه الله عليه فإنما هو لدفع مفسدة راجحة عنه، فيهون عليه ترك هذا المحرم، ويجد في البديل الذي هو أقل منه ما يغنيه، ولو عُدم فليس خضوعه للشرع بمرتهن لوجوده.

٤- **التهاون في البدائل**: فيقع بعض الناس في غلوٍ في أهمية وجود البدائل إلى درجة القبول بأي بديل، وعدم التدقيق في تفاصيل الحلال والحرام المتعلقة به،

فيوسع من دائرة الترخص هنا ويتخفف من الشروط والضوابط بحثاً عن أي بديل، وحين لا يجد إلا بديلاً معيناً يقبله على كل حال، متساهلاً في بعض ضوابطه طمعاً في حصول انتشار أكبر له، وهذا في الحقيقة تجاوز لوظيفة البديل، إذ المقصد المشروع هو البحث عن بديل شرعي مباح، وليس التفتيش عن أي بديل كان؛ فالبحث عن معاملات مصرفية مباحة لا يسوغ التهاون في ضوابط الشريعة في المعاملات بدعوى أن هذا خير من الربا؟ بل يجب أن يكون البحث عن البدائل المباحة، وهي التي قامت من أجلها جهود علمية كبيرة في عصرنا سعياً لضبط ما يمكن تقديمه من البدائل. ويقال في مجالات الإعلام والترفيه والفن ما قيل هنا، فإن طلب البدائل مشروع لكنه لا يعني الترخص أو التخفف من ضوابط الشريعة فيها.

ومن طريف ما ذكره ابن تيمية في تسمح بعضهم في إقامة البدائل المحرمة: «ولقد حدثني بعض المشايخ أن بعض ملوك فارس قال لشيخ رآه قد جمع الناس على مثل هذا الاجتماع - يقصد مجالس السماع المحرم -: يا شيخ إن كان هذا هو طريق الجنة فأين طريق النار»[1].

وبشكل عام يجب على المسلم أن يستحضر أن تركه للحرام هو لله تعالى، لا أنه أمر مرتهن بوجود البديل، فيتركه إذا وجد البديل، أما إذا عُدم فلا يتزحزح عنه، فإن هذه إحدى مشكلات المبالغة في تعويد النفس على تطلب البدائل، وهي مشكلة مشابهة لمشكلة بعض النفوس في مغالاتها في تطلب معرفة حكمة الله تعالى من كل تشريع، بما يشكل مانعاً من قبول بعض التشريعات إذا لم يظهر له وجه الحكمة فيها، فكذلك حال بعض النفوس في البدائل.

وليستيقن العبد أنه متى صدق في تركه محرماً طاعةً لله تعالى فهو موعودٌ بأن

---

(١) الاستقامة لابن تيمية (١/ ٣١٧).

يؤتيه الله خيراً مما ترك: «إنك لن تدع شيئاً اتقاء الله عز وجل إلا أعطاك الله خيراً منه»[1]. وجاء عن أبي بن كعب ﷺ أنه قال: «ما ترك عبد شيئاً لا يتركه إلا لله إلا آتاه الله بما هو خير منه من حيث لا يحتسب، ولا تهاون عبدٌ أو أخذه من حيث لا يصلح له إلا آتاه الله بما هو أشد منه من حيث لا يحتسب»[2].

بقي التنبيه إلى مسألة مهمة وهي ضرورة طلب البديل ممن يمكنه تقديمه، وعدم مطالبة كل ناقد أو محتسب بضرورة تقديمه، فقد يستبين للشخص خطأ ممارسة معينة، أو عدم جدوى منتج ما، فإذا سئل عن البديل، فقد لا يستحضره، أو يكون عاجزاً عن تقديمه، فلا يصح أن يشكل هذا ذريعة لرفض نصيحته وتخطئته، بل الواجب النظر في نقده من حيث هو، فإن كان حقاً قُبل، ثم ينظر في المسألة الأخرى وهي طلب البديل المشروع.

ولذا، فمن النقد غير الموضوعي لوم العلماء والدعاة حين ينكرون بعض الأخطاء في الواقع بأنهم ينشغلون بالنقد عن تقديم البدائل والحلول، وقد لا تكون فضاءات هذه الحلول داخلة في اختصاصاتهم أصلاً، فليس واجباً على كل ناصح أن يقوم بتقديم جميع الحلول في مختلف المجالات العلمية في الطب والهندسة والعلوم بداهةً، ولا في المجالات الإنسانية كالسياسة والاقتصاد والاجتماع، وغيرها أيضاً، وهو ما يستدعي ضرورة استحضار الفرق بين الفقيه والخبير، ومجالات عمل كل منهما.

فدور عالم الشريعة النظر في النصوص وتطلب معانيها وإدراك ما فيها من أحكام، ثم تنزيل تلك الأحكام على الواقع، وقد يحتاج لتمام العلم بطبيعة الواقع أن يستعين بالخبير الذي يكشف له تفاصيل الواقع ليدرك بعد ذلك مدى ملاءمة الحكم له أو عدم ملاءمته، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

---

(١) أخرجه أحمد. وصححه الألباني.
(٢) الزهد لابن المبارك (١/ ٢١٣).

فلا يطالب الفقيه بوضع الحلول لجميع مشكلات الواقع، فإنه غير مستطاع له، بل إن هذه المطالبة تحمل في طياتها قدراً عالياً من الاستهانة بالمعارف والعلوم، وعدم إدراكٍ لحجم التعقيدات المتعلقة بها، فمطالبة الفقيه بالتحرك في فضاءات علمية لا يحسنها هي دعوةٌ صريحة له لأن يسطوا على تخصصات غيره، ويتسور عليها، فإن فعل وأقدم فما أحسن بإقدامه إذ تكلم بغير علمٍ، ثم إن ما سينتجه سيكون مظنة الخطأ والوهم بطبيعة الحال.

فافتراض مسؤولية الفقهاء أو الدعاة أو المحتسبين عن إنتاج البدائل في جميع المجالات خطأ، وهو تصور شمولي يغفل عن اتساع دائرة التخصصات وتنوع المعارف، وما يستدعيه توفير البدائل من تواصل معرفي بين الفقهاء والخبراء.

كما يغفل أيضاً عن أن إنتاج البدائل فعلياً لا يقوم على مجرد التفكير النظري عند الحديث عنها، فالأمر في كثير من الأحيان لا يعتمد على مجرد تقرير معرفي، وإنما يحتاج إلى سلطة أو ملاءة مالية أو غير ذلك مما لا يملكه الفقيه أو الخبير، فحاجة الناس إلى إعلام هادف مثلاً كبديل عن الإعلام الهابط لا يقوم إلا عبر مؤسسات تقيم هذا المشروع، وهو ما يتطلب أموراً كثيرة جداً تخرج عن حدود تقديم الرأي المجرد، والناس يحتاجون أيضاً إلى بنوك إسلامية في مقابل البنوك الربوية، وهي الأخرى لا تتمثل في الواقع بمجرد التنبيه إلى أهميتها، أو تصوير كيفية إقامتها، فالتقصير في هذه البدائل لا يعود إلى تقصير الفقيه أو الخبير، وإنما يرجع إلى غيرهم.

والخلاصة أنه مع الاعتراف بأهمية توفير البدائل الشرعية للتخفيف من جاذبية كثير من المنكرات، وأن له أثراً حقيقياً ملموساً في ذلك، لكن المسلم لا يجعل من توافرها ميزان التزامه بأوامر الشريعة، فإذا توافرت وقع منه الالتزام، وإن لم تتوافر مضى في ممارسة الحرام، وليتذكر دوماً أنه عبد لله، وأنه في دار ابتلاء واختبار، وأن الله كريم، وأن من كرمه سبحانه أن من ترك شيئاً له عوضه خيراً منه.

(٤٠) الإيمان في القلب

هذه المقولة لها استعمالان شهيران: استعمال علمي له حضوره في المدونة العقدية، واستعمال شعبي يشيع في كثير من الأوساط الاجتماعية.

ففيما يخص الاستعمال الأول: فهو إطلاق يتم تناوله عند معالجة أحد أهم مباحث الأسماء والأحكام في البحث العقدي، وهو تحقيق ماهية الإيمان وتعريفه، حيث يقرر بعضهم تبعاً لمذهب الجهمية والمرجئة أن حقيقة الإيمان في القلب، وأن قول اللسان وعمل الأركان ليس من صميم الإيمان ولا ركناً فيه، فالإيمان ليس إلا المعرفة أو الإقرار أو التصديق المنعقد في القلب، وبزواله يزول الإيمان، وأما الأعمال فهي مكملة، ويجري عليها الثواب والعقاب، لكنها ليست من حقيقة الإيمان، ولا يخرج المسلم من الإيمان بسببها.

وهذه مقولة عقدية شهيرة مخالفة لاعتقاد أهل السنة والجماعة في أن الإيمان يقوم على ثلاثة أركان: تصديق القلب، وقول اللسان، وعمل الجوارح؛ فقول اللسان وعمل الجوارح كقول القلب وعمله داخلة جميعاً في صميم الإيمان، وقد يخرج المرء من الإيمان بسبب قول أو عمل.

وهذا الخلاف العقدي الشهير قد بُيِّنت أدلته، ونُقضت شبهات المخالفين فيه، وليس هذا مجال التعرض لذلك، لأنها ليست من المقولات المعاصرة التي نتحدث عنها.

أما الاستعمال الثاني: فيأتي في سياقٍ لا يستحضر المعنى العقدي السابق أصلاً، ولا يعتمد فيه على أصل فكري معين، وإنما يجيء في سياق بيان مكانة الإيمان

القلبي، وأن الإيمان الحقيقي هو إيمان القلب، وأن بعض من يظهر الخير قد يكون فاسد الاعتقاد، سيئ النية، ذميم الباطن، وهذه المعاني الباطنة أهم من ذلك الخير الظاهر.

فمن يردد هذه المقولة قد يستحضر أموراً عدة:

١ - أهمية العناية بالجانب القلبي، والعمل الخفي، وفعل السر.

٢ - عدم الاكتفاء بفعل الظاهر، فقد يكون حال بعض من حسن أمره ظاهراً غير محمود الباطن.

٣ - أن بعض من تظهر عليه مظاهر السوء والشر قد يكون في باطنه أحسن حالاً من غيره.

والحقيقة أن هذه الأمور من حيث الجملة حق لا إشكال فيها، فشأن الإيمان القلبي عظيم جداً، والتذكير به وبأهميته من الأمور المهمة التي قد يتساهل فيها كثير من الناس، والتذكير بجانب السر، ومراقبة الله، وإصلاح حال الإنسان، كله من الأمور المهمة أيضاً.

كما أن الحكم على الناس لا يكتفي فيه بالظاهر فقط، فقد يكون حال الإنسان في الحقيقة مخالفاً لظاهره، كما أن الظاهر فقط ليس معيار المفاضلة بين الناس.

فهذه إذاً معانٍ صحيحة لا غبار عليها.

إذاً، كيف تحولت هذه المقولة لتكون مقولة مؤسِّسَة للانحراف الفكري المعاصر؟

تأتي مشكلة هذه المقولة من طبيعة السياق الذي توضع فيه، حيث إن هذه المقولة حين تجري على ألسنة كثير من الناس لا تأتي في السياق الموضوعي الذي يتضمن بيان أهمية الباطن، أو ضرورة عدم الاكتفاء بالظاهر، وإنما تجيء في سياقات فاسدة، ومن هذه السياقات الفاسدة:

- **التزهيد في الأعمال الظاهرة**: فتراه حين يرى بعض الناس متمسكاً حريصاً على عمل ظاهر يذكره بهذه المقولة.

- **التهوين من المعاصي**: فإذا نُصح بسبب مخالفة ظاهرة ردد هذه العبارة (الإيمان في القلب). وإذا شعر أنه في موضع نقد بسبب تقصيره في بعض الشعائر الظاهرة دفع هذا النقد بمثل هذه المقولة.

ومن الطرائق الشهيرة في التزهيد في الطاعات والمعاصي، تلك المقارنات الساذجة التي تتنوع طرائق عرضها: بأن يقارن حال شخص يحافظ على الصلاة في المسجد مثلاً ويقوم الليل لكنه يرتكب محرمات، في مقابل شخص أقل منه تديناً في الظاهر لكنه أحسن منه في الصدقة والخير. أو أن ينقل صورة امرأة متحجبة لكنها ترتكب محظورات معينة، في مقابل أخرى متساهلة في الحجاب لكنها تفعل أموراً حسنة. والمقصد من هذه المقارنات هو بعث رسالة ضمنية عميقة للمتلقي: بأن الإيمان في القلب، فلا تغتر بمثل هذه المظاهر.

ستعرف سذاجة هذه المقارنات وسخف ما تتوصل إليه من نتائج إذا استحضرت معنى واحداً فقط، وهو: أن التفضيل بين الناس لا يقوم على طاعة واحدة أو ترك معصية معينة، وإنما يكون بمجمل الحسنات والسيئات، فالدعوة إلى الحجاب وبيان فضله لا تعني أن كل محجبة هي خير من جميع النساء المفرطات في المحجبات، وإنما هي خير منهم في هذه العبادة، وأما بقية الأمور فتتعلق بحال كل امرأة وما تقوم به من حسنات وما تجتنبه من سيئات، ومن مجموع ذلك يتفاضل الناس.

التقليل من أثر الطاعات في تحقيق المصالح ودفع المفاسد: كمن يقول عن الدعوة للحجاب وأثرها في الفضيلة إن الإيمان في القلب، فيزهد من أثر الطاعة في تحقيق هذه المقاصد، فيستغل هذه المقولة لنقض أثر الحجاب في العفة والفضيلة،

وهذا معنىً قطعي: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٥].

وأثر الحجاب في العفة والطهارة، وكونه وسيلة مؤثرة في ذلك، لا يعني أن كل من تمسك به فهو كذلك، ولا أن كل من فرط فيه فقد نقض عفته، وإنما هو سبب مؤثر فلا معنى للتشغيب عليه بمثل هذا. وهذه في الحقيقة قضية يدركها الناس في جانبهم المعيشي ولا تخفى عليهم، فإذا قيل: إن استعمال الدخان مؤثر في الصحة فلا يعني هذا أن كل مدخن هو أسوء صحة من غير المدخن، ولا أن كل من لم يدخن هو معافى من أي أضرار قد يصاب بها المدخنون، فهذه قضية بدهية لا تخطر على ذهن الناس في مثل هذه السياقات لأنها متعلقة بمقدمات تفكير واضحة، لكنها إذا جاءت للقضايا الشرعية وقعت مثل هذه التوهمات الفاسدة، وصدقتها بعض النفوس، لأسباب منها: ضعف التقدير الواجب للأحكام الشرعية عند بعض الناس، فيقبلون بعض التصورات الهزيلة بسبب تمكن الهوى.

مشكلة هذه السياقات أنها لا تعي طبيعة العلاقة الجدلية بين صلاح الظاهر بصلاح الباطن، وأن كلاً منهما يؤثر في الآخر؛ فصلاح الباطن يحدث صلاح الظاهر، وصلاح الظاهر يزيد من صلاح الباطن، وأن الأمر كما قال الحسن البصري عليه رحمة الله: «ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمني، ولكنه ما وقر في القلوب وصدقته الأعمال». فالظاهر وإن لم يدل بالضرورة على كمال صلاح الإنسان في باطنه، لكنه في الأصل انعكاس عنه للتلازم الواقع بين الظاهر والباطن، فمن صلح باطنه ظهر ذلك في صلاح ظاهره، ومن صلح ظاهره أثر ذلك في صلاح باطنه.

ومن تمام صلاح الباطن وموجباته الالتزام بالواجبات الظاهرة، إذ الإيمان قول وعمل، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وهو ما يشعر به الإنسان من نفسه في مواسم

الخير كشهر رمضان، فإنه يحس بطمأنينة وسكينة إيمانية بالتزامه بالصيام والقيام وتلاوة القرآن، كما يشعر إن كان في قلبه حياة بالنكد والوجع متى تكاسل عن أداء بعض الواجبات وفرط فيها.

وهو ما يكشف عن ذلك الغلط الكبير بتوهم أن العلاقة بين الظاهر والباطن علاقة منفكة، والتعامل معهما كحقلين متباينين، فهذا جهل كبير بالشرع، وقصور كبير في فقه أحوال النفوس. وقد كشفت الشريعة عن طبيعة الملازمة بين الظاهر والباطن، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «ألا وإن في الجسد مضغة: إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»[١]. وفي التأكيد على أهمية الظاهر والباطن وأنه ميزان المفاضلة عند الله، يقول ﷺ: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[٢].

---

(١) متفق عليه.

(٢) أخرجه مسلم.

(٤١) الغلو نبتة سلفية

الغلو هو نبتة سلفية، أو ظاهرة سلفية، أو منتج سلفي، أو غيرها من عبارات تصاغ للتعبير عن فكرة واحدة، وهي: أن السلفية سبب لظهور الغلو، وهي التي تتحمّل تبعاته وآثاره، وذلك أن الغلاة ينتسبون إلى السلفية، ويستدلون بأصول السلفية، ويستندون إلى رموزها ومقولاتها، وهذا يعني أن المشكلة في السلفية نفسها.

هذه المقولة كما ترى تستند إلى وجود علاقة بين (الغلو) و(السلفية). وهذه العلاقة تتجلى في انتساب غلاة إلى السلفية، واستدلالهم بأدبيات سلفية.

حسناً، دعونا نحدث تغييراً يسيراً في هذه المقارنة، فنضع الإسلام هنا بدلاً من السلفية، ونتأمل في طبيعة النتائج:

إن الغلاة ينتسبون إلى الإسلام، ويستدلون بأصوله لغلوهم، فيبرهنون على صحة أفعالهم بأدلة الكتاب والسنة، وينسبون هذا كله إلى تراث المسلمين، وأقاويل الصحابة، فالغلو بناء على هذا نبتة إسلامية!

والربط بين الإسلام والغلو ليس ربطاً حجاجياً إلزامياً فقط، بل له حضور كبير في الأوساط الإعلامية والثقافية المعاصرة، فكثير من وسائل الإعلام الغربية هي بين مصرح بهذا الربط، أو مضمر له، وهي تنطلق من التسليم بأن هناك علاقة بين الغلو والإسلام بناءً على ما يرونه من انتساب بعض الغلاة إلى الإسلام، واستنادهم إلى نصوصه وأحكامه.

فحقيقة الأمر أن من يجعل انتساب الغلاة إلى السلفية، واستدلالهم بها وبأدبياتها، دليل على أن الغلو نبتة سلفية، فهو يمارس ذات الدور الذي يقوم به من ينسب الغلو إلى الإسلام، ويقع في ذات الخلل العلمي والغلط المنهجي وتجاوز العدل والإنصاف الذي يقع فيه من ينسب الغلو إلى الإسلام.

ولهذا، لو جرب من يربط بين الغلو والسلفية أن يرد على من يربط بين الإسلام والغلو سيجد أنه يقدم أدلة ترد على مقارنته الساذجة والسطحية بين الغلو والسلفية.

فهو يقول: وجود غلاة ينتمون إلى الإسلام لا يعني أن الغلو متعلق بالإسلام نفسه.

وأن استدلال الغلاة بالإسلام لا يعني أن هذه الأفعال يقرها الإسلام فعلاً.

فهذه الردود تسير كما ترى على طريقة موضوعية صحيحة في بيان فساد ربط الغلو بالإسلام، وأنه ربط جاهل ساذج قاصر، مبني على تحيز وظلم وبغي، لكنها في الحقيقة تمثل ذات الطريقة التي تكشف أن ربط الغلو بالسلفية هو كذلك ربط جاهل وساذج ومبني على تحيز وظلم وبغي.

إذاً، فربط الغلو بالسلفية بناءً على وجود غلاة ينتمون إلى السلفية، ويستدلون بمقولاتها، ويقرؤون كتبها، ويثنون على علمائها؛ طريقة ساذجة سطحية هزيلة، لا يليق بمن يحترم البحث الموضوعي ويعظم الحكم العلمي العادل أن يتفوه بها، لأن فسادها ظاهر بأدنى نظر عقلي.

فمشكلة من يربط بين الغلو والسلفية أنه عاجز عن التمييز بين المقولات والأفكار والأشخاص، فإذا رأى أن الغلاة يستدلون بمنهج سلفي، ويكررون مقولات ابن تيمية، ويستندون إلى قواعد سلفية معروفة، قال مباشرة: إذاً هذه فكرة سلفية، ويجب أن نعيد تصحيح السلفية حتى لا تنتج الغلو!

فمنشأ الخلل دخل عليهم من عدم قدرتهم على التمييز بين الأصول نفسها، وحدود عملها، وبين توظيف الغلاة لها. وكان الواجب عليهم أن يرجعوا لأهل العلم حتى يميزوا لهم الحد الشرعي المعتبر، والتجاوز الغالي الذي وقع، لكنهم بدلاً من ذلك استندوا إلى قصورهم العلمي، فانطلقوا منه للطعن في السلفية ذاتها.

ولهذا، فإذا أردت أن تثبت أن الغلو نبتة سلفية فالطريقة الصحيحة أن تثبت وجود مقولات سلفية صحيحة هي من الغلو نفسه، فإن كانت محل إجماع تكون دليلاً على وجود غلو متفق عليه، وإن كانت محل خلاف تنسب المقولة الغالية إلى أصحابها، ثم ينظر في هذه المقولة: هل هو غلو قطعي، أم مخالفة اجتهادية؟ وهل هي من قبيل الزلة والغلط الفردي، أم هي تمثل منهجاً عاماً؟ ثم تنظر فيما يمكن أن يساء فهمه من مقولات ومدى حضورها عندهم، وهل وجدت عندهم ضمانات تدفع هذا الوهم الفاسد.

هذه هي الطريقة الصحيحة لإثبات وجود غلو في المنهج السلفي أو في أي جماعة معينة، فهل من يقول إن الغلو نبتة سلفية قدم شيئاً من ذلك؟

نعم، بعض القائلين بهذا قدموا شيئاً من ذلك، فحكموا - ولو بلا وعي - على بعض النصوص الشرعية بأنها من قبيل الغلو، كما حاربوا جملة من الأحكام الشرعية بذريعة الغلو، وحكموا على اجتهادات فقهية معتبرة بالغلو، وهكذا وقعوا في مصادمة مع أحكام ونصوص لإثبات وجود الغلو، ففي سبيل إثبات وجود غلو في المنهج السلفي أظهروا أن مشكلتهم ليست مع الغلو، بل مع النصوص ذاتها!

وأما أكثر القائلين فإنهم لا يقدمون شيئاً من ذلك أصلاً، وإنما يكتفون بذكر العلاقة الساذجة بين الغلاة والسلفية.

وثم قلة من الناقدين تذكر بعض المقولات وتستشكل بعض العبارات التي تراها دليلاً على الغلو، وليس المقام لبيانها ومناقشتها، وإنما نقرر هنا أن هذه طريقة صحيحة في إثبات العلاقة، وهي أن تذكر المقولات التي ترى أنها تتضمن غلواً معيناً - عند مذهب أو مدرسة أو عالم معين - وتضع نقدك عليها بحسب حجم المخالفة التي وقعت فيها، ويكون بيان ذلك بعلم وعدل.. هذا المستوى من الخطاب هو الذي يستحق أن يجاب عنه، لأنه يتحدث بطريقة قد تظهر وجود علاقة، فلا بد من أن يناقش بعلم وعدل فيما يذكر.

وأنت إذا تدبرت كثيراً مما تُتهم به السلفية، ويُجعل أمارةً ودلالة على غلوها، وجدته أمراً شائعاً عند عامة فقهاء الإسلام في القديم والحديث، فإن كثيراً مما ينقم على السلفية هو مقرر في المذاهب الفقهية، فالحكم على الأقوال السلفية في حد الردة، وتحريم الاختلاط، وتكفير النصارى، وغير ذلك، بأنها أدلة على وجود غلو عندهم؛ ينجر على غيرهم مما يتوهم المخاصم أنهم خارجون عن هذا الحكم، فإن القول بهذه الأمور مثلاً ليس خصيصة سلفية كما يتوهمه المخالف، بل هو أمر شائع جداً في التراث الإسلامي، وهو يمثل في عامة موارده مناطق إجماع، أو مذهباً للجمهور.

فمن المهم أن يلاحظ أن كثيراً من الانتقادات على السلفية بسبب الغلو تنسبهم إلى الغلو بأفعالٍ ليست مختصة بهم، بل هي موجودة في التراث الشرعي والفقهي نفسه، ولذلك تجد أن النقد العلماني كان أكثر اتساقاً في هذا، فهم لا يخصون نقدهم لفصيل فقهي معين، بل يتهمون السياق الفقهي كله بهذه التهمة، وما أدركوه في محله، وسيبقى النزاع معهم في تحقيق هذه التهمة، هل هي تهمة، أم هو الحق الذي يتعين الأخذ به؟ فنزاعنا معهم ليس في نسبة هذه المقولة للتراث الفقهي، وإنما المنازعة في حقيقة هذه المقولة، وعلاقتها بالغلو.

والخلاصة التي يجب أن نراعيها في نقد الأشخاص والاتجاهات والطوائف، الانطلاق في نقدها من مقولاتها، وما تفرزه تلك المقولات، ويلزم عنها، وفي حجم وجود الضمانات التي تحفظ لتلك المقولات انضباطها الشرعي فتصونها من التطرف والغلو، وفرز ذلك كله من الممارسات البشرية التي هي عرضة للخطأ والزلل والتقصير، فالأصل أن لا تحاسب الاتجاهات والمذاهب بمجرد ممارسات أصحابها، بل الأصل محاسبة الاتجاهات مما تتبنّاه من رؤى وأفكار وتصورات، ولتكن الممارسات البشرية قرينة أو أمارة تحمل الباحث على التفتيش عن موجب تلك التصرفات، فقد تكون تلك الممارسات ناشئة حقاً عن مقولات مقررة في المذهب، وقد لا تكون، فيكون الحكم تابعاً للمقولات، لا مجرد الممارسات والتصرفات.